SEP 14 1956

Ökumenische Rundschau

In Verbindung mit
Werner Küppers Hanns Lilje Martin Niemöller Edmund Schlink

Herausgegeben von Walter Freytag

Inhalt: Seite

Haben und Hoffen. H.-D. Wendland . . . 41

Von der Spaltung zur Einheit. L. Newbigin 51

Ökumenische Jugendarbeit in Bayern.
E. Müller 59

Das Gespräch zwischen den Konfessionen nach der Methode des offenen Systems.
K. Schmidt-Clausen 63

Chronik / Neue Bücher 69

EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTTGART

5. Jahrgang Heft 2 Juli 1956

Ökumenische Rundschau

Eine Vierteljahreszeitschrift

Herausgeber: Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Mittelweg 143. Fernruf 44 44 85.
Mitherausgeber: Prof. Dr. Werner Küppers; Bischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.;
Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.
Schriftleitung: Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Schaumainkai 23. Fernruf 66 583.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart-S, Heusteigstraße 34. Fernruf 211 92.
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils zu Beginn des Vierteljahres. Jahresbezugspreis 4 DM zuzüglich 30 Pfg Porto; Ausland: 5 DM zuzüglich 50 Pfg Porto. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos / Anzeigen: nach Preisliste 1 / Buchdr. G. Holoch, Stuttgart.

Rechtzeitig zum Kirchentag in Frankfurt erscheint

Sammlung und Sendung der Gemeinde

Von Karl Goebels

Kronbüchlein / Neue Folge 20

56 Seiten, kart. 1.80 DM

Der bekannte Propst von Frankfurt, der zugleich in der Leitung der Äußeren Mission führend tätig ist, gibt aus seiner reichen Erfahrung einen Aufriß der Fragen, die eine lebendige Gemeinde bewegen: Was ist es um die rechte Gemeinde nach urchristlichem Vorbild in heutiger Zeit? Wie kann sie wieder sendende Gemeinde sein? Eine Fülle von Anregungen werden gegeben, und man kann nur wünschen, daß das Büchlein viel diskutiert wird und in die Hand jedes Gemeindekirchenrats und aller Verantwortlichen in der Gemeindearbeit kommt.

Keine Gemeinde, welcher Konfession auch immer, kann an diesen Fragestellungen und Anregungen vorbeisehen.

EVANG. MISSIONSVERLAG G.m.b.H. STUTTGART

Haben und Hoffen

Thesen zur ökumenischen Diskussion[1])

Meinem lieben Freunde D. Wilhelm Menn zum dankbaren Gedächtnis

Heinz-Dietrich Wendland

Das „Haben", von dem hier zu reden ist, kann weder durch einen psychologischen noch durch einen philosophischen Begriff der Erfahrung interpretiert oder begründet werden. Im Zusammenhange der ökumenischen Diskussion über die theologische Bedeutung und Legitimität der christlichen Hoffnung[2]) kann vielmehr nur vom „Haben" im Sinne des Christusglaubens gesprochen werden, und dieses „Haben" gibt es nur im Raume der Kirche als der Gemeinde derer, die h a b e n, indem sie g l a u b e n, und glauben, indem sie h o f f e n. Das Haben des Glaubens muß also theologisch innerhalb der theologischen Gesamtperspektive gesehen werden, die für das christliche Denken dadurch entsteht, daß die Gottesherrschaft in die Welt kommt. Alles „Haben" der Gemeinde, des Glaubens, entsteht aus und in der Begegnung des Menschen mit der kommenden Gottesherrschaft, d. h. aus der Verkündigung der Gottesherrschaft, welche die Berufung der Sünder zum Reiche Gottes ausspricht und ihre Umkehr bewirkt. Nur im Kairos der nahenden Gottesherrschaft werden Umkehr, Glauben und Nachfolge möglich, und nur von diesen neutestamentlichen Grundbegriffen aus kann das „Haben", von dem wir heute sprechen, richtig verstanden werden, nicht aber dürfen diese Grundbegriffe von einer mitgebrachten psychologischen oder philosophischen Theorie des Habens als einer Art von geistigem oder religiösem „Besitz" her interpretiert werden.

Das Haben trägt selbst eschatologischen Charakter und kann nur so theologisch ausgelegt werden. Es ist also nicht möglich, die christliche Existenz sozusagen mit

---

[1]) Vorgetragen im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß zu Heidelberg am 29. 2. 1956.

[2]) Aus der deutschen Diskussion seien folgende Arbeiten genannt, die unser Thema berühren: E. K i n d e r, Grundprobleme christl. Eschatologie (Luthertum, H. 16), Berlin 1955. — Joh. K ö r n e r, Endgeschichtliche Parusieerwartung und Heilsgegenwart im NT in ihrer Bedeutung für eine christl. Eschatologie (Ev. Theol. 14. Jg. 1954, S. 177 ff.). — G. S t ä h l i n, Die Christushoffnung und die gegenwärtige Welt (Ev. Luth. K.Z., 7. Jg. 1953, Nr. 2, S. 19 ff.). — T. F. T o r r a n c e, Die Eschatologie der Reformation (Ev. Theol. 14. Jg. 1954, S. 334 ff.). — H.-D. W e n d l a n d, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1956, S. 105 ff. (mit Bezug auf die Evanston-Dokumente und die ökumenische Diskussion).

Hilfe einer Addition von Haben und Hoffen zu beschreiben. Die Hoffnung ist nicht etwas, was zu einem anderweitig begründeten und schon als feste Größe vorausgesetzten Haben hinzugefügt werden könnte oder müßte. Daher ist auch der in vielen Erwägungen über das Verhältnis von Glaube und Hoffnung als Hauptthese anzutreffende Satz: „Das von Gott in Christus gewirkte Heil ist der Grund unserer Hoffnung", für den auf Röm. 5, 5 und 2. Kor. 5, 5 (mit Recht) verwiesen wird — die Hoffnung beruht auf Gott als dem Geber des Hl. Geistes, auf der Tatsache unserer Rechtfertigung durch Christus —, nur unter d e r Bedingung richtig, daß dies heilschaffende Handeln Gottes in Christus selbst eschatologisch verstanden wird, nämlich in dem paulinischen Sinne, daß Christus die Äonenwende und die Erfüllung der Zeit ist (Gal. 4, 4; vgl. Mk. 1, 15) oder im Sinne von Hebr. 1, 2, daß Gott in den letzten Zeiten geredet habe durch den Sohn. So ist denn die mit Christus beginnende Verwirklichung der eschatologischen Verheißungen Gottes der Grund unserer christlichen Hoffnung so gut wie der Grund unseres christlichen Habens. Das Haben ist ein „eschatologischer" Vorgang; es ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Tag des Heils erschienen ist und die Gottesherrschaft nahe herbeikommt. Christus selbst muß als geschichtliche Person und in seiner geschichtlichen Sendung eschatologisch, als Wende der Weltzeiten, als Ende des Gesetzes, als Anbruch der Heilszeit, als Abbruch der alten Welt, als Aufhebung der Zeit des „Einst", nämlich des alten Menschen und als Schöpfer des neuen Menschen verstanden werden, und so geschieht dies von den Synoptikern an quer durch das NT bis zur Prophetie der Apok. Joh. So ist auch seine Auferstehung ein eschatologischer Akt in der Überwindung des Todes und der Sünde, als der Anfang der kommenden Auferstehung der Toten (1. Kor. 15, 12 ff.) und als die Eröffnung des ewigen Lebens, nicht aber ein isoliertes Wunder oder Zauberkunststück, das von der umgebenden Welt des Todes daran verhindert würde, Folgen zu haben. Das „ich bin gekommen ..." (Syn.), das „ich bin ..." (Joh.) und die Aussagen über das zukünftige Kommen des Menschensohnes reden von einem einzigen Geschehen, das als Ganzes eschatologisch zu verstehen ist, nämlich als Ende d e s Menschen und d e r Welt, die Gott nicht will. Es ist darum auch sinnlos, hier die praesentia salutis gegen die „Endgeschichte" ausspielen zu wollen, als wenn sie, nämlich als Kommen des Geistes, der seinerseits wieder nur das Angeld der neuen Schöpfung ist, nicht ganz und gar selber „Endgeschichte" wäre, die alle Weltzeit zu beenden trachtet, weil ja anders das Heil gar nicht das ganze und volle Heil, nämlich neue Schöpfung, zu werden vermag. Christus selbst ist die Einheit von Aorist, Präsens und Futurum des Heils: der Gekommene (geschichtliche Sendung-Kreuz-Auferstehung) ist der Gegenwärtige (Pneuma) und der zukünftig Kommende. Hier eins vom anderen trennen zu wollen, hieße die Erlöserbedeutung Christi in Frage stellen. Weil Christus aber diese Einheit der „Heilszeiten" ist, kann das Hoffen immer nur zugleich als Haben und das Haben immer nur zugleich als Hoffen ausgelegt werden.

Nur wenn wir das Haben in diesem Sinne eschatologisch verstehen, haben wir das Recht, den Begriff weiter so zu entfalten, daß wir ihn auf die vom NT bezeugte Verwirklichung des Heils anwenden.

Dann kann das „Haben" ausgesagt werden

vom Glauben als dem Glauben an Jesus Christus, den eschatologischen Bringer des Heils, welcher Glaube selbst Hoffnung ist;

vom Geiste als dem Angeld und Anbruch der Heilsvollendung;

vom „neuen Sein", nämlich der neuen Schöpfung (2. Kor. 5, 17), welche die Kinder Gottes, die Gerechtfertigten, darstellen, indem sie zugleich die Miterben des ewigen Lebens sind, was Gegenwart und Zukunft des Heils zugleich bedeutet (vgl. Röm. 8, 17 u. Gal. 4, 7);

von dem Empfang der Taufe und des Herrenmahls, welche beide an dem kommenden Gottesreiche und dem ewigen Leben Anteil verleihen, indem sie uns mit Christus vereinigen und zu Gliedern seines Leibes machen, in diesem Sinne also „eschatologische" Sakramente sind (daher auch weder bloße „Zeichen" noch „magisch" wirkende Weihung oder Speisung);

vom Evangelium oder dem „Wort vom Reich", welches, indem es verkündigt wird, das Reich Gottes zugleich proklamiert und gegenwärtig macht.

Dies alles sind Gaben und Mittel, mit welchen Gott durch Christus das eschatologische Heil erschafft, und insofern selbst eschatologische Wirklichkeiten, in denen wir die Kräfte der kommenden Welt Gottes zu schmecken bekommen (vgl. Hebr. 6, 5). Wir können sie weder im Sinne der „realisierten Eschatologie" (Ch. Dodd) noch auch im Sinne der rein futurischen Eschatologie verstehen, sondern müssen sprechen von dem pneumatischen Geschehen der sich realisierenden, gleichwohl heute und hier, nämlich in dieser Weltzeit, noch nicht erfüllten und nocch nicht total realisierten Eschata.

Das christliche „Haben" des Glaubens und der Glaubenden gibt es nur innerhalb dieses Geschehens, im Empfangendürfen, im Sinne des Seins in Christus und Christi in uns, und zugleich, solange wir noch weltzeitlich Gebundene sind, in dem Sterben des „alten" Menschen. Im Kampfe zwischen Geist und Fleisch gibt es dies Haben nur für die Hoffenden, die in der sehnsüchtigen, angespannten Erwartung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes leben, nach ihr seufzen und darunter leiden, daß die mit Christus in seinem Leibe Geeinten zugleich ferne vom Herrn wandeln (vgl. Röm. 8, 18 ff. u. 2. Kor. 5, 6 ff.). Das christliche Haben ist demnach das Haben in der Dimension der eschatologischen Existenz, im Prozeß des Vergehens dieses Aions und des Sterbens des alten Menschen, so daß wir dieses Geschehen erleiden und dadurch aufgerieben werden, ohne doch schon auf das Gestorbensein und die totale Überwindung der Welt zurückblicken oder uns in eine höhere metaphysische Sphäre aus diesem Erleiden des Todes flüchten zu können.

Hieraus können nunmehr einige Folgerungen gezogen werden, die der negativen Abgrenzung dienen.

Wir können das Haben dieser eschatologischen Existenz der glaubenden Gemeinde erstens nicht welthaft-empirisch oder welthaft-idealistisch verstehen, auch nicht welthaft-historisch; weder also so, als ob wir besondere kosmische, magische Kräfte besäßen und über diese verfügen könnten im Sinne von „Macht", oder als ob wir durch metaphysisches Teilhaben an der unwandelbaren Welt der Ideen eine geistige Existenz gewönnen, noch in dem Sinne, als wären die „Güter" des Glaubens „habbar" wie geschichtliche Wirklichkeiten, Traditionen, vorgeprägte Lebens- und Denkweisen, die ebenso erlebbar, erfahrbar als auch geschichtlich nachweisbar wären. Weder die kosmische Magie, noch die Idee, noch die Geschichte macht oder begründet den Glauben, die eschatologische Existenz, was aber andererseits keineswegs aufhebt oder ausschließt, daß der Glaube seinerseits Erfahrungen schafft, Geschichte von Menschen und Gemeinschaften bildet und umbildet und sich selbst als Erkenntnis des Glaubens in Dogma und Theologie expliziert. Dies bedeutet also, daß das Haben der eschatologischen Existenz keineswegs mit dem Verhältnis des Nicht-habens zu reiner, jenseitiger, uns entzogener Transzendenz gleichgesetzt werden darf.

Dies gilt so wenig, daß sich der Glaube im „Wandel nach dem Geiste" auslegt und realisiert, in der Heiligung sich übt, daß wir geschaffen sind in Christus zu guten Werken, daß wir in solchen wandeln sollen (Eph. 2, 10). Ebendies Handeln und Sich-Verhalten ist durch die eschatologische Existenz ermöglicht, durch die Freiheit, die Christus uns erworben hat, die Freiheit von den Verderbensmächten Sünde, Fleisch und Tod. Das ist eine verborgene Realität, die sich doch zugleich an den Tag bringt, in der Erweisung des Geistes und der Kraft, in der Tötung der fleischlichen, sterblichen Glieder, d. h. des alten Menschen (vgl. Kol. 3, 5 ff.). Als die, die für Gott in Jesus Christus leben, können und sollen wir unsere Glieder zu „Waffen der Gerechtigkeit" machen (Röm. 6, 11 ff.); Christus ist also die Möglichkeit einer realen Existenz, z. B. im Handeln der Liebe, der Demut, der gegenseitigen Unterordnung, des Friedens, kurz, der Frucht des Geistes oder des Lichtes (vgl. Gal. 5, 16 ff., Eph. 5, 8—9, wie überhaupt alle Paränesen, besonders in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen, diese Grundtendenz aufweisen). Das eschatologische „Haben" — dies soll in unserem Zusammenhange mit diesen Ausführungen gemeint sein — ist also nicht eine unsichtbare Geistigkeit, sondern offenbart sich in guten Werken, die aus dem Geiste und der Liebe geboren sind; es kann zweitens nie als ein religiöser Besitz oder Kapital verstanden werden; es ist die Bewegung des Handelns der Gemeinde, die aus dem Handeln Gottes entsteht, ganz gewiß aber das Geheimnis der „neuen Schöpfung" zur Voraussetzung hat, die nicht einfach in das aufgelöst werden kann, was der heutige, einseitig aktualistische, theologische Sprachgebrauch „Geschehen" oder „Ereignis" nennt.

Es hängt mit dem Gesagten ferner zusammen, daß das mystische oder gnostische Mißverständnis des Habens ausgeschlossen werden muß: Der Glaube ist ja nicht der Rückzug in die zeitlose überweltliche Sphäre des Ewigen, des wahren Seins oder der Gottheit. Paulus hat im 1. Kor. den Kampf mit der korinthischen Gnosis durchgekämpft, die durch das Rühmen ihres Pneumatiker-Seins das Hoffen aufhebt. Sie wird sowohl durch die Verkündigung der göttlichen Liebe (weil sie sich am Nächsten versündigt) wie der zukünftigen Gottesherrschaft und Totenauferstehung zurückgewiesen (1. Kor. 13 u. 15); ihr „Haben" wird ironisiert als die Haltung von Leuten, die meinen, schon im Gottesreiche vollständig angelangt zu sein, und die elende Leidens-Existenz des Apostels diesem Haben gegenübergestellt (1. Kor. 4, 8 ff.; vgl. meine Auslegung im NT Deutsch 7, 6. Aufl. 1954). Es ist wichtig zu sehen, daß mit der Verkündigung des Evangeliums auf dem hellenistischen Boden schon die falsche Interpretation des Glaubens als Haben der Erkenntnis, der mystischen Schau oder des Geist-Besitzes einsetzt. Der Kampf mit diesen Erscheinungen des fleischlichen Sich-Rühmens begleitet also die ganze Geschichte der Kirche seit ihren Anfängen. Später hat dies Haben die Gestalt orthodoxer, beharrender Kirchlichkeit oder pietistischer Subjektivität oder der sog. Schwärmerei angenommen, aber im Grunde genommen handelt es sich immer um denselben falschen Grundsatz, nämlich die nicht-eschatologische Auslegung des Glaubens, des Seins in Christus oder um die Aufspaltung des Hoffens vom Haben, so als ob nicht das Haben selbst die Struktur des Hoffens hätte. Dadurch entstehen die verschiedenen Formen der securitas, die dann noch in psychologischen, moralischen, rechtlichen Sicherungsversuchen säkularisiert werden können. Doch wir haben Christus nur sofern Er uns „hat", und unser Sein in Christus ist in der Taufe eröffnet durch ihn. Die Rechtfertigung versetzt in den neuen status der Kinder Gottes; alles Haben ist Empfangen-haben, ist Gnade (1. Kor. 4, 7), was ganz sicher nicht die Realität des neuen Seins auslöscht; denn es werden nicht bloß Berechtigungsscheine ausgeteilt, sondern die „kainè ktisis" wird geschaffen (2. Kor. 5, 17), was Joh. im Bilde des „von oben her Gezeugt-Werdens" ausgedrückt hat.

Dies schließt in sich, daß endlich auch die falsche Form des Nicht-Habens ausgeschlossen werden muß, nämlich die spätjüdisch-apokalyptische, die in der einfachen Scheidung von Jetzt und Dann besteht: Hier gibt es keine Gegenwart der Sündenvergebung und Rechtfertigung, kein Leben in Christus, keinen Aorist und kein Präsens des Heils; daher denn auch das Hin- und Hergerissenwerden zwischen Heilshoffnung und Anstrengung der Werkgerechtigkeit im Spätjudentum. Daß Paulus jenseits von Gnosis und Spätjudentum steht, drückt er z. B. dadurch aus, daß er gleichzeitig die gnostisch-mystische und die apokalyptische Sprache benutzt: Er spricht 2. Kor. 3, 18 (vgl. 4,6) von der präsentischen Verwandlung durch Schau in die doxa Christi und, den zeitgenössischen Dualismus benutzend, von der Hoffnung, die nicht auf das Sichtbare, sondern auf das

Unsichtbare geht; denn alles Sichtbare ist die zeitliche Sphäre des Fleisches, auf das man sich nicht verlassen darf (vgl. Röm. 8, 24–25; 2. Kor. 4, 18). Zugleich richtet sich aber sein Blick auf die kommende Totenauferstehung, auf die Behausung im Himmel, das zukünftige Verwandelt- oder Überkleidetwerden und dergl. mehr (1. Kor. 15; 2. Kor. 5 u. oft).

So gilt: Durch Hoffnung sind wir gerettet (Röm. 8, 24). Oder mit K. Barth: „Haben wir keine Hoffnung, so haben wir auch keinen Glauben" (KD IV 2, 366). Wenn das Haben aber Hoffen ist, so überschreitet und zerbricht das Hoffen auch das Haben, so gewiß das Haben durch den noch obwaltenden, wenngleich vergehenden Aion der Sünde und des Todes begrenzt ist.

Die kommende Vollendung, das „téleion", wird das Stückwerk abtun (1. Kor. 13, 8 ff.), wozu – erstaunlich zu hören – sogar Prophetie und Gnosis gehören! Sie werden vergehen. Das alles ist ja noch indirekte, spiegelweise Erkenntnis. Glauben ist nicht Schauen (2. Kor. 5, 7). Das Hoffen aber richtet sich als verlangendes Seufzen auf das Kommende, noch nicht Gesehene, auf das neue Leben der Auferstehung; es ist ausgereckt nach dem eschatologischen Telos, ob es dies wohl erlangen möchte (Phil. 3, 12 ff.). Die doxa des Herrn, die gegenwärtig wird (s. o.), ist doch zugleich noch nicht gegenwärtig. Der Christ lebt noch im Fleische, wenngleich nicht mehr nach der Norm und unter der Macht des Fleisches; er ist deswegen aufs glaubende Hoffen gestellt.

Die Überschreitung des Habens durch das Hoffen kann auch mit der Kategorie der zukünftigen Enthüllung des noch Verborgenen ausgedrückt werden (z. B. Kol. 3, 1 ff.). Jedoch ist wohl zu bedenken, daß diese Aussage nicht isoliert werden darf. Es handelt sich nicht darum, daß bloß ein Schleier weggezogen werden könnte von dem, was in Wirklichkeit schon ganz da ist; vielmehr, es bedarf des zukünftigen Weltgerichts und der Neuschöpfung, damit die volle Gotteswirklichkeit und Gottesherrschaft erreicht werden kann. Sogar die Christen müssen sich dem Gericht nach den Werken unterwerfen, und ihre gegenwärtige Verwandlung ist nichts als Anbeginn und Angeld der zukünftigen. Die eschatologische Offenbarung steht daher unter dem Zeichen der zweiten oder neuen „Schöpfung", des neuen Himmels und der neuen Erde, in welchen Gottes Gerechtigkeit wohnt, und wo er herrscht in allen seinen Kreaturen. Die Bilder vom „neuen Namen" oder dem „neuen Lied" der endzeitlichen Gemeinde sollen denselben Tatbestand ausdrücken (Apok. Joh. 21, 1 ff.; 2. Petr. 3, 13; 1. Kor. 15, 23 ff.; Apok. Joh. 2, 17; 3, 12; 5, 9). Die Kategorie der Enthüllung genügt also zur Beschreibung des wirklichen Verhältnisses zwischen Haben und Hoffen keineswegs; sie muß durch die anderen Bilder des NT korrigiert werden. Denn alles Haben ist, wie wir sahen, nur der eschatologische, erste Durchbruch des Kommenden und Zukünftigen. Das jetzt noch nicht Verwirklichte ist die entscheidende Gottestat der Zukunft: der „Sieg" Christi, wie ihn die Apok. beschreibt, oder die totale Gottesherrschaft über den Kosmos aller Kreaturen.

Diese eschatologische Dialektik des NT wird durch die heute übliche Polemik der Existentialisten gegen die „Endgeschichte" völlig zerstört, und folgerichtigerweise kommen diese daher denn auch in bedrohliche Nähe zur Gnosis. Denn eine r e i n e praesentia salutis, die nicht „dialektisch" auf die Nicht-Präsenz des Kommenden bezogen wäre, gibt es im NT nicht, auch nicht bei dem dafür als Kronzeugen angerufenen Ev. Joh. Negativ, aber ebenso notwendig, ist diese Form der „eschatologischen Dialektik" in Folgendem ausgedrückt: Die dämonischen Mächte, obzwar schon besiegt durch die Auferstehung des Herrn, müssen noch aus allen ihren Weltmacht-Festungen, aus ihrem kosmischen Besitz gestürzt werden. Nur von der Präsenz des Heils sprechen, heißt das Dämonische, das Reich des Antichrist entwirklichen, und ist darum auch nur eine neue Form der Schwärmerei, wie paulinisch sie sich gebärden mag. Wegen dieser notwendigen — gerade für das Heil der Gemeinde unumgänglich notwendigen — Bezwingung der dämonischen Mächte ist das Gehoffte und das zu Erwartende n e u ! „Kainós" wird im NT durchgehend im eschatologischen Sinne gebraucht, wo das Wort theologisch qualifiziert ist.

Nunmehr ist noch eine andere Dimension des Habens sichtbar zu machen, die auch schon im NT in Erscheinung tritt, wenngleich ihre eigentliche Entfaltung und Wirksamkeit sich erst in dem ganzen von uns „Kirchengeschichte" genannten Prozeß zeigen konnte.

Es geht hier um die G e s c h i c h t l i c h k e i t unseres Habens. Was wir von Gott in Geist und Glauben empfangen, empfangen wir nämlich durch Wort und Hand der Menschen. Die Predigt, das Bekenntnis, die Sakramente werden überliefert; sie sind immer auch T r a d i t i o n. Die Kirche lebt in einer menschlichen, irdischen Geschichte des Handelns, des Denkens, der Institutionen usf. Auch sind Verkündigung und Glaube begrenzt und artikuliert durch begrenzte geschichtliche Situationen, durch die begrenzte Lebensdauer, Aufnahmefähigkeit, Sichtweite der Menschen, die eben Christen in der Welt, im Fleische sind. So gibt es denn nicht e i n e Verkündigungssprache, nicht e i n e Theologie, sondern v i e l e, und eben dies machen uns die verschiedenen Schichten und Epochen innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums überaus deutlich. Das NT ist in diesem Sinne selbst schon Geschichte der Kirche in der Welt, zeitliche Kirche. Die Kirche kann das Evangelium nicht anders als geschichtlich weitergeben, sie lebt und steht immer in ihrem eigenen, geschichtlichen Herkommen in Gestalt der Gottesdienstformen, in Gestalt der Kirchenordnungen, der jeweiligen Sprache christlicher Frömmigkeit. Wir alle haben als Glieder der in der Zeit lebenden Kirche einen geschichtlichen Standort in der Kette der Zeugen. Wir können seine Begrenztheit kritisch erkennen, ihn in der Demut des Glaubens und der Liebe und der Hoffnung relativieren, ein für die Kirche und ihre Diener höchst notwendiges, heilsames Geschehen, aber absagen können wir dem geschichtlichen Standort in der Kette der traditio nicht. Er bedeutet auch keineswegs n u r Begrenztheit und Relativität; er ist der Ort

und die Zeit, die uns Gott zugewiesen hat, und in welcher die Glieder der Kirche jeweils den Auftrag zur Verkündigung, zur Austeilung der Sakramente, zur Diakonie der Liebe usw. zu vollziehen haben. Wir können nicht außerhalb der Zeit unseres Menschseins verkündigen. Darum bejaht die Kirche ihr Leben und ihren Auftrag in der Zeit, der jeweils auszurichten ist an zeitliche Menschen. Deswegen sind für den Vollzug ihres Auftrages und für den Aufbau der Gemeinde die geschichtlichen Situationen von Bedeutung. Sie vollzieht also ihren missionarischen Angriff auf die Welt immer in solchen Situationen; sie hat einmal den heidnischen Polytheisten oder Mystiker oder Philosophen vor sich, das andere Mal den nach-christlichen Menschen der radikalen Weltlichkeit, des Nihilismus, des Kommunismus usf. Sie dringt in die Welt der Gesellschaft mit ihren verschiedenartigen politischen Institutionen und sozialen Gefügen ein; sie entwickelt daher auch geschichtliche Formen des christlichen Ethos, der Lebensführung.

So tritt die Kirche in der Zeit auf der ganzen Linie in die historische Christlichkeit (das Christentum) ein (vgl. zu diesem Begriff mein Buch „Die Kirche in der modernen Gesellschaft", Hamburg 1956, S. 91 ff.). Glaube, Liebe und Hoffnung sind nur in der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit möglich. Diese historische Christlichkeit ist für die Kirche immer beides: Segen und Gefahr. Denn sie ist Bergung des Glaubens, Ruf zum Glauben, der von unseren Vätern her an uns ergangen ist, zugleich aber auch Versuchung: nämlich zum falschen Haben im Sinne des Sich-Rühmens, das Paulus so radikal bekämpft hatte, zur Selbstbehauptung der Kirche in ihrem jeweiligen Gewordensein, z. B. als Volkskirche oder als Konfessionskirche. Diese beiden Haltungen führen immer wieder zur Aufspaltung der Kirche, zum geistlichen Hochmut und zur träge beharrenden Kirchlichkeit, die das Evangelium mit alten kirchlichen Gewohnheiten verwechselt. In solcher historischen Christlichkeit „haben" wir zahllose Schemata, Überlieferungen und Gewohnheiten, haben wir fast 2000 Jahre Christentum, was wirklich auch die Last der Traditionen und die Greisenhaftigkeit des Christentums bedeutet. Die Geschichte der Kirche als historischer Christlichkeit ist immer eine Sterbensgeschichte, die man nur ertragen kann, indem man auch der Kirche gegenüber geltend macht: „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden!"

Das heißt, daß die Dialektik zwischen dem Haben der historischen Christlichkeit und der christlichen Hoffnung sichtbar gemacht werden muß. Zwei Negationen sind vorauszuschicken:

Verschlossen ist uns erstens die Flucht ins Inseits oder Jenseits der Mystik oder in eine „unsichtbare" Kirche, in eine geschichtslose Existenz „reinen" Glaubens;

zweitens die schwärmerische Flucht in die reine Zukunft und die Verurteilung der geschichtlich lebenden Kirche als „Babel". Die scheinbare, totale Preisgabe des geschichtlichen Habens in solchem apokalyptischen Futurismus ist Selbstbetrug.

Man kann nicht im vorweggenommenen Eschaton existieren; dieser Versuch gerät zugleich in den Perfektionismus und in die Utopie hinein und verfällt wiederum der paulinischen Kritik des Rühmens.

Also kann das Haben der Geschichte der Kirche in der Zeit, das Haben der Kirche als Tradition weder einfach übersprungen noch ausgelöscht werden.

In dieses Dilemma, in dieses Leiden der Kirche an sich selbst, im Sinne der historischen Christlichkeit, greift nun die H o f f n u n g ein und zeigt ihre eminente k r i t i s c h e und b e f r e i e n d e Wirkung:

Die Hoffnung s p r e n g t die Last der Geschichte. Das will besagen: Wir tausendfach christlich-erblich Belasteten sind berufen und begnadet, Menschen i m A d v e n t zu sein und zu werden, um den längst gekommenen, historisch gewordenen Christus als den Kommenden zu begreifen. Unser rückwärts gerichteter Blick wird vorwärts gelenkt, dem Herrn entgegen: „Sehet auf und erhebet eure Häupter, darum daß sich eure Erlösung naht" (Luk. 21, 28)! Wir werden aus Besitzenden zu Nicht-Habenden, zu Wartenden und Hoffenden gemacht. Das hat aber Kritik an unseren Traditionen zur Folge. Die eschatologische Blickwendung muß kirchliche und theologische Konsequenzen haben. Sie muß zu neuer Erfassung unseres Jetzt in dem Doppelsinne führen, daß der „Tag des Heils" sein Licht in unsere geschichtliche Lage hier und heute sendet. Das aber bedeutet auch den Willen zur A b l ö s u n g v o m s t e r b e n d e n C h r i s t e n t u m, von leblosen, christlichen Geschichtsformen, die heute niemand mehr bewegen und beleben können.

Als Hoffende t r a g e n wir aber auch die Last unserer christlichen Geschichte, wissend um die Freiheit von der Welt, die wir durch Christus gewonnen haben, in der Vorfreude des Endes, in der geistlichen Freudigkeit und Gewißheit der Gemeinde, der der Apostel zusagt: „Alles ist euer" (1.Kor. 3, 21 ff.), das Gegenwärtige und das Zukünftige ist euer, weil ihr und wenn ihr Christus angehört. Diese Freiheit und Vollmacht dem ganzen Kosmos gegenüber muß auch gegenüber der Vergangenheit der Kirche in der Welt gelten. Die Kirchengeschichte im ganzen kann nicht aus der endzeitlichen Weltsituation herausgenommen werden. Die historische Christlichkeit kann die Hoffnung nicht aufheben, im Gegenteil, sie verstärkt das Seufzen und Verlangen nach der endgültigen Befreiung und Erlösung, nach der Reinigung durch das Gericht Gottes, das auch die tausendfachen Sünden der Kirche in der Zeit hinwegnimmt. Die historische Christlichkeit vermag weder die Kraft der Auferstehung des Herrn auszuschalten, noch sein zukünftiges Kommen zu verhindern. Die Kirche bleibt immer die Kirche zwischen Ostern und der Parusie, und dies läßt sie leben, nämlich aus Christus leben, und immer wieder neu auferstehen mitten unter dem Sterben und im Verwesen der historischen Christlichkeit. Sie bleibt unter der Verheißung seiner Gegenwart bei ihr alle Tage bis an der Welt Ende (Mt. 28, 20).

Diese Gegenwart Christi macht die Vollmacht der Gemeinde aus, die Vollmacht, Ja zu sagen zu ihrer Geschichtlichkeit, ihrem Sein in der Zeit, Nein zu sagen zu allen Formen pervertierter Christlichkeit, zu kämpfen für neue Geschichtsformen des Lebens aus dem Glauben, obwohl sie darum weiß, daß auch diese einmal sterben werden. Doch handelt die Gemeinde in der Zuversicht, daß ihre eigene reformatio fortgehen wird und muß, weil sie den Auferstandenen zum Herrn hat.

Denn in allen Krisen, in allem notwendigen Sterben des Habens im Sinne der historischen Christlichkeit erhält der Auferstandene die Kirche im eschatologischen „Jetzt" des Heilstages (vgl. 2. Kor. 6, 2). In diesem Jetzt (nyn) sind Haben und Hoffen vereint. Dieses Jetzt ist das „Jetzt-schon" des neuen Aion, der Gegenwart des Reiches Gottes inmitten des „Jetzt-noch" des alten Aion, dieser Welt (vgl. dazu Gustav Stählin, Art. nyn im Th. W. z. NT. IV). Darum bedürfen wir nicht der sinnlosen Versuche zur Flucht, zum Aussteigen aus der Zeit. In diesem Jetzt ist die Fülle des Geistes, ist Freude und Friede (Röm. 14, 17).

In diesem eschatologischen Jetzt ist das Einmal und Ein-für-allemal der Christusgeschichte, sind Kreuz und Auferstehung gegenwärtig, in Kraft des Geistes, darum im Wort, in der Taufe, im Herrenmahl. Von hier aus wäre der neutestamentliche Sprachgebrauch des „échein", Haben zu verstehen: Man kann Gott oder den Geist oder Glauben „haben" (Röm. 8, 9; 1. Joh. 2, 23) oder den Parakleten (1. Joh. 2, 1) oder die Erlösung (Kol. 1, 14). Der Begriff wird durch das W a s des Habens qualifiziert; denn man kann auch einen Dämon, einen bösen Geist haben. Grund des Habens im Sinne des gläubigen Stehens in der Heils-Gegenwart ist immer Christus und sein Sieg über die Welt.

Gleichwohl bleibt es bei der Paradoxie der christlichen Existenz, daß dem Haben immer das Nicht-haben als sein Gegenüber zugeordnet ist; denn Haben kann die Gemeinde und der Christ immer nur in der Form des L e i d e n s, und dem Reichtum in den Gaben des Geistes korrespondiert die Armut, das Nichts-haben (vgl. 2. Kor. 4, 7 ff.; 6, 4 ff.). Diese Paradoxie gebiert die überwindende Hoffnung, in der wir „schon" gerettet sind.

Johannes macht eine andere Seite an solchem Haben deutlich durch seine Rede vom „Bleiben in . . ." Es ist die Treue des Verharrens in Christus, das Festhalten der Seins-Gemeinschaft mit ihm, wie die Reben am Weinstock sind, die nur so Frucht bringen können (15, 1 ff.; vgl. 6, 56; 8, 31). Dies Bleiben in Christus hängt daran, daß Christus in den Seinigen bleibt. Dies ist, wie Bultmann mit Recht feststellt, weder ein mystisches Verhältnis zu Christus noch ein kirchlicher Konservativismus, aber es ist auch mehr als das Festhalten der Glaubensentscheidung, mehr als die ewige Gültigkeit der göttlichen Heilstat für den Glaubenden; es ist die Weise des neuen Seins in Christus, die sich freilich in den Akten der Glaubens-

Treue erweisen und bewähren wird (vgl. R. Bultmann, Das Johannesevangelium, Seite 411 f.).

Abschließend wollen wir sagen, daß dieses „Sein" zugleich ein „Sein-werden" ist: Wir sind „jetzt" Gottes Kinder, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; das Sein ist aber zugleich das Geschehen, das zur eschatologischen Vollendung führt und treibt (vgl. 1. Joh. 3, 2). Von der gegenwärtigen Rechtfertigung geht es zur zukünftigen oder von der Versöhnung durch das Kreuz zur endzeitlichen Erlösung (Röm. 5, 9—10, 17—21; 8, 14—15 u. 18 ff.). Wir können also das Haben, das Sein und das Bleiben nur in dem Sinne existentiell und ebenso nur in dem Sinne sakramental oder pneumatisch auslegen, daß wir es im futurischen Sinne eschatologisch verstehen, wodurch wir zu dem Begriff der eschatologischen Gegenwart gelangen, die auf die Zukunft der eschatologischen Existenz im „téleion" hin entworfen ist. So bleibt es bei der klassischen Zusammenfassung des Paulus Röm. 8, 24, daß wir „durch Hoffnung gerettet" sind; so ist die ganze christliche Existenz in ihrem Haben und Sein als lebendige Hoffnung zu bezeichnen; denn Gott hat uns „neugezeugt zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen . . . Erbe, das im Himmel für euch aufgehoben ist . . ., um in der letzten Zeit offenbart zu werden" (1. Petr. 1, 3 ff.).

Von der Spaltung zur Einheit

Von Lesslie Newbigin*)

Wenn in diesen Vorlesungen irgendein Element ist, das zum Aufbau der Kirche dienen kann, kann es nur darin liegen, daß wir entwickeln, was in dieser Erklärung gesagt ist: Kirche ist das Pilgervolk Gottes. Es ist unterwegs, eilend zu den Enden der Erde, alle Menschen zu bitten: „Lasset euch versöhnen mit Gott", und eilend zum Ende der Zeit, ihren Herrn zu empfangen, der sie zur Einheit zusammenfügen wird. Daher kann der Begriff Kirche nie und nimmer in statischen Formeln ausgedrückt werden, sondern nur in Ausdrücken, die darlegen, wozu sie unterwegs ist. Kirche kann nur verstanden werden in einer Sicht, welche zugleich missionarisch und eschatologisch ist, und nur in solcher Sicht kann der tote Punkt überwunden werden, an dem unsere ökumenische Aussprache angelangt ist.

---

*) Vorabdruck aus der in Kürze erscheinenden Übersetzung seines Buches: The Household of God. Evang. Missionsverlag G.m.b.H. Stuttgart.

Aber — und dieses ist lebenswichtig — es wird eine Lösung sein, in der Theorie und Praxis unzertrennlich verbunden sind, nicht eine solche, welche in theoretischen Sätzen allein befriedigend formuliert werden kann. Es gibt eine Art, die eschatologische Sicht auf unseren gegenwärtigen Verlegenheiten ausruhen zu lassen, welche uns von aller Beunruhigung befreit und uns in einer gewissen Selbstzufriedenheit erlaubt, uns mit ihnen abzufinden, weil ja doch die Zeit kommt, in der sie von selbst verschwinden werden. Das ist radikal verkehrte Eschatologie. Der Sinn dieses gegenwärtigen Zeitalters, zwischen dem Leben des Herrn und Seiner Wiederkunft, ist der, daß in ihm die Mächte und Kräfte des kommenden Aeons am Werk sind, um alle Menschen zu Christus zu ziehen. Wenn die Kirche es aufgibt, die eine Kirche zu sein, oder wenn sie aufhört, missionierende Kirche zu sein, dann widerspricht sie ihrer eigenen Natur. Andererseits ist die Kirche nicht einfach zu definieren als das, was sie ist, als vielmehr durch das Ziel, auf das hin sie sich bewegt, die Kraft dessen, der jetzt in der Kirche am Werk ist, die Macht des Heiligen Geistes, welcher ist das Unterpfand des Erbes, das noch immer enthüllt werden muß. Wenn man sagt, daß der tote Punkt, an dem das ökumenische Gespräch angelangt ist, erst in missionarischer und eschatologischer Sicht überwunden werden kann, so ist das nur wahr, wenn man versteht, daß diese Sicht einen neuen Gehorsam bedeutet und ein neues Erfülltsein durch den Heiligen Geist. Solche Sicht ist vom Arbeitseinsatz nicht zu trennen, und dieser Einsatz muß sich sowohl auf die Mission als auf die Einheit ausrichten lassen, denn beides sind lediglich zwei Seiten des einen Werkes des Geistes. —

Wenn wir dem beistimmen, daß die Kirche auf Erden die sichtbare Körperschaft derer ist, welche Gott in die Nachfolge Seines Sohnes berufen hat, dann erhebt sich die Frage: Wo kann diese Körperschaft gefunden werden? Wir wissen, wie es am ersten Pfingsttage gewesen ist. Sie war in Jerusalem. Aber wo ist sie heute? Durch welche Zeichen oder Taten kann eine Gemeinde heute mit Recht behaupten, daß sie die Kirche Gottes ist? Wir stimmen alle darin überein, daß die Kirche geschaffen wird durch Gottes Erlösungswerk in Jesu Christo, Seine Menschwerdung, Leben, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Sein Sitzen zur Rechten des Vaters und die Gabe des Hl. Geistes. Aber wie werden wir, die den späteren Geschlechtern angehören, der Erlösung teilhaft? A u f w e l c h e W e i s e w e r d e n w i r C h r i s t o e i n v e r l e i b t ? Das ist die Frage, mit der wir es im letzten Grunde zu tun haben.

Ich denke, daß darauf dreierlei zu antworten ist: Die erste Antwort ist kurz gesagt diese: Wir werden in Christo einverleibt dadurch, daß wir das Evangelium hören und glauben. Die zweite: Daß wir Ihm einverleibt werden durch die sakramentale Teilnahme am Leben der geschichtlich fortbestehenden Kirche. Die dritte endlich: Daß wir einverleibt werden dadurch, daß wir den Heiligen Geist empfangen und in ihm bleiben.

Wenn jemand die drei Aussagen in dieser einfachen Art formuliert hat, wird sogleich deutlich, daß sie weit davon entfernt sind, sich gegenseitig auszuschließen, daß nur sehr wenige Christen die Wahrheit einer jeden von ihnen bestreiten würden, und daß es viele Möglichkeiten gibt, diesen Sätzen gerecht zu werden. Nichtsdestoweniger glauben wir, daß wir am besten an unser Problem herankommen werden, wenn wir jede dieser drei Thesen für sich betrachten.

Der klassische Protestantismus, zumal in seiner lutherischen Gestalt, mißt den Sakramenten eine hohe Bedeutung zu. Aber der größere Nachdruck liegt auf dem Glauben, und der Glaube kommt aus dem Hören, deshalb nimmt die Kanzel eine Sonderstellung in der kirchlichen Ausstattung ein. Er spricht ja freilich auch vom Heiligen Geist, aber er tut das mit Zögern. Er ist allem Enthusiasmus abhold und lehnt es ab, der Forderung nach „geistlichen Erfahrungen" Raum zu geben. Katholische*) Haltung hält die Predigt in hohen Ehren und anerkennt die Notwendigkeit des Glaubens, aber sie sieht das Zentrum religiösen Lebens eher in den Sakramenten als in der Predigt. Sie anerkennt eine tatsächliche Einwirkung des Heiligen Geistes zur Heiligung des Gläubigen, legt aber das Gewicht dabei auf die ununterbrochene, sakramentale Amtsordnung der Kirche. Der dritte Typus, für den es schwer fällt, eine passende Bezeichnung zu finden, anerkennt den Wert von Predigt und Sakrament, beurteilt sie jedoch auf Grund erfahrener Auswirkungen und ist nicht interessiert an Fragen der geschichtlichen Kontinuität. —

Katholizismus wie orthodoxer Protestantismus, so tief sie voneinander verschieden sein mögen, haben doch das eine gemeinsam, daß sie besonderes Gewicht auf die Werte legen, welche im Christentum gegeben werden und unaufgebbar sind. Für den Katholizismus ist das vor allem die Struktur der Kirche, für den Protestantismus seine ihm aufgetragene Botschaft. Nun ist es aber unerläßlich, sich der Erkenntnis nicht zu verschließen, daß es einen dritten Strom christlicher Erkenntnis gibt, welcher sich zwar in vielen Punkten mit den erwähnten eng berührt, dennoch seine besondere Art hat und bewahrt. Es ist darum wichtig, das zu sehen, weil dieser Strom gegenwärtig eher außerhalb als innerhalb der ökumenischen Bewegung seinen Lauf nimmt. Er hat damit einen ungenügenden Anteil an dem theologischen Gespräch gehabt, das diese Bewegung immerhin ermöglicht hat.

Es sei kurz und vorläufig gesagt, was diese dritte Bewegung kennzeichnet. Es ist die Überzeugung, daß christliches Leben darin wurzelt, daß die Gegenwart und Macht des Heiligen Geistes heute erfahren wird, daß weder Reinheit der Lehre noch Fehlerlosigkeit der Amtsnachfolge jenes ersetzen können, daß eine übertriebene Bewertung dieser unveränderlichen Elemente im Evangelium, worauf orthodoxer Katholizismus wie Protestantismus das Hauptgewicht legen, gar leicht und

*) Es ist deutlich, daß ich in diesem Buch die Worte „Protestant" und „Katholik" in einem umfassenden Sinn verwende, um die beiden Standpunkte zu kennzeichnen, die in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion zur Darstellung kommen, und daß das Wort „katholisch" hier nicht wie in den Glaubensbekenntnissen gebraucht wird.

oft genug tatsächlich zu einem Kirchengebilde führen können, welches eher eine bloße Schale ist, welches wohl die Gestalt einer Kirche hat, nicht aber deren Leben. Wenn wir die Frage beantworten sollen: „Wo ist die Kirche?", müssen wir zuvor fragen, wo ist der Heilige Geist als mit Macht gegenwärtig erkennbar? Die zu dieser Bewegung christlichen Glaubens und Lebens Gehörigen stellen sowohl dem orthodoxen Protestanten wie dem Katholiken gleicherweise die Frage, welche George Fox an Margaret Fell gerichtet hat: „Was hat jemand mit der Schrift zu tun, wenn er nicht zu dem Geist kommt, der sie hervorgebracht hat? Ihr sagt: Christus sagt das, die Apostel jenes, aber was kannst denn du sagen?" Diese Worte erinnern an jene frühere und grimmigere Frage: Ich kenne Jesus, ich kenne Paulus, aber wer bist denn du?

Ich gebe zu, daß es nicht leicht ist, den Vertretern dieser Richtung einen gemeinsamen Namen zu geben, und es möchte sich daraus ergeben, eine besondere Darstellung derselben rechtfertige sich nicht. Andererseits aber, wenn sie schon mit Katholizismus wie mit Protestantismus in vielem übereinstimmt, so ist ihre Besonderheit darin ersichtlich, daß sie bald mit dem Katholizismus gegen den Protestantismus, bald umgekehrt mit dem letzten gegen den ersten übereinstimmt. Ein sprechendes Beispiel für das zweite ist die Art, wie wenig Wichtigkeit der sichtbaren Ordnung, dem Aufbau der Kirche zuerkannt wird. Als Beispiel für jenes sei verwiesen auf den Nachdruck, mit dem das Leben aus dem Geiste als erfahrene und erlebte Wirklichkeit bezeichnet wird, welche geradezu eine seinsmäßige Verwandlung des Gläubigen einschließt. Da ich Besseres nicht zur Hand habe, schlage ich vor, diesen Typus christlichen Glaubens und Lebens als „pfingstlich" zu bezeichnen. —

Aus dem Gesagten erhellt, daß ich von der Notwendigkeit überzeugt bin, den katholisch-protestantischen Dualismus, der das ökumenische Gespräch bisher gekennzeichnet hat, der Kritik und Erweiterung von dem „pfingstlichen Gesichtspunkt" aus zu unterwerfen; das Gespräch müßte somit dreipolig werden. Natürlich ist von diesem Gesichtspunkt gesehen der katholisch-protestantische Dualismus falsch. Das Wesen dieses Dilemmas liegt, kurz gesagt, darin, daß in der Kirche, wie wir sie kennen, Botschaft und Leben auseinandergehalten werden und sich die Frage erhebt: welches ist grundlegend? Diese Scheidung ist an sich schon Sünde. In unserem Herrn Christus ist davon nichts sichtbar. Er selbst i s t die Botschaft, denn Er ist das Fleisch gewordene Wort. In Ihm ist Wort und Tat, Botschaft und Leben eins. Als Er Seine Apostel in die Welt sandte, sprach Er: „Wie Mich Mein Vater sandte, also sende Ich euch." Sie sollten die Weiterführung Seines eigenen erlösenden Auftrages, Seine Repräsentanten im tiefen Sinn des hebräischen „Schaliach" sein, indem sie der Welt gegenüber Seine Vollmacht zu heilen und zu vergeben besitzen und ausüben sollten. Das ist der Kern katholischer Überzeugung, daß die Kirche wesentlich Fortführung des Christo gegebenen Auftrages in der Welt ist. Aber der Herr hat Seinen Aposteln auch gesagt: „Ihr

sollt Meine Zeugen sein." Darin liegt die unaufhebbare Bedeutung des Protestantismus. Wenn schon die Kirche die Mission Christi fortsetzen soll, so sind in ihr „Sein" und „Botschaft" nicht ein und dasselbe. Es genügt nicht, daß sie auf sich hinweisend erklärt: Hier ist der Leib des Christus. Sie muß von sich weg auf den weisen, der allein Richter und Heiland ist, beides, in der Kirche wie in der Welt. Und doch ist die Kirche nicht n u r der Zeuge, der auf Christus verweist. Sie ist zugleich der Leib des Christus. Sie ist nicht bloß der Botschafter, der vom göttlichen Erlösungswerk Bericht gibt, sie ist selbst die Trägerin der vergebenden Gnade Gottes. Sie ist selbst Trägerin von Gottes erlösender Gnade, selbst ein Teil der Heilsgeschichte, welche das Gewicht ihrer Botschaft ausmacht.

Wir haben bereits gesehen, welche Entstellung unvermeidlich wird, wenn wir das eine dieser beiden Elemente gegen das andere ausspielen wollen, indem wir ihm den absoluten Vorrang vor dem anderen zusprechen. Einerseits wird die Kirche verstanden als Trägerin apostolischen Zeugnisses: wo die reine Lehre ist, da ist die Kirche. Das Endergebnis ist, daß man sie definiert wie im orthodoxen Luthertum in Worten der Zustimmung zu bestimmten, formulierten Lehren. Auf der andern Seite wird sie gesehen als Fortsetzung des Apostolates: wo die „apostolische Sukzession" ist, da ist die Kirche. Das Endergebnis ist, daß man die Kirche versteht als Körperschaft, welche sich selbst durch gesetzliche Mittel am Leben erhält; die „gültig" sind, weil sie die Stellvertreter des abwesenden Herrn sind. In beiden Fällen wird die Kirche eine Größe, welche in rein natürliche Kategorien und Begriffe gefaßt werden kann. Natürlich mag es gegebenenfalls Meinungsverschiedenheiten geben, aber im Grundsatz kann die Frage, ob man die Einheit und Reinheit der Lehre gewahrt habe oder ob die Kontinuität der Amtsnachfolge gewahrt worden sei, von irgendeiner Gerichtsinstanz nach gewöhnlichen Rechtsgrundsätzen beantwortet werden. Die Frage: Wo ist die Kirche? kann auf Grund dieser Voraussetzungen gelöst werden, gleichviel, ob der Heilige Geist anwesend ist oder nicht, ohne Bezugnahme auf jene Unterscheidung der Geister, die des Heiligen Geistes besondere Gabe ist. Der Apostel stellte den Anhängern Apollos die eine Frage: „Habt ihr, als ihr gläubig wurdet, den Heiligen Geist empfangen?" und erhielt eine eindeutige Antwort. Seine modernen Nachfolger sind geneigter zu fragen: „Glaubt ihr genau, was wir lehren?" oder „Sind die Hände, welche euch aufgelegt wurden, unsere Hände?" Wenn die Antwort befriedigend ausfällt, ist man bereit, sie zu versichern, daß sie den Heiligen Geist empfingen, auch wenn sie von ihm nichts wissen. Es liegt eine ganze Welt zwischen diesen beiden Haltungen.

Die Einheit der Kirche kann daher nicht einfach darin gesucht werden, daß der Gegensatz katholisch–protestantisch überwunden wird, wie wir ihn vereinfachend formulierten. Es gibt noch eine dritte Haltung, welche beide gleicherweise zu vergessen geneigt waren. Als der auferstandene Herr der Kirche ihr die apostolische Mission übertrug und sie bevollmächtigte, Seine Mission fortzusetzen, lag der

eigentliche Kern jener Handlung in der Verleihung des Heiligen Geistes. „Friede sei mit euch! Gleichwie der Vater Mich gesandt hat, so sende ich euch. Und als Er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach: Nehmet hin den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben, welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten" (Joh. 20,21–23). Als die mit dem Heiligen Geist Gesalbten sind sie Träger Seines Auftrages, und nicht anders. In genau derselben Weise ist der Auftrag, Seine Zeugen zu sein, untrennbar an den Empfang des Heiligen Geistes gebunden: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen und Meine Zeugen sein" (Apg. 1, 8). Tatsächlich ist, wie wir bereits gesehen haben, der Heilige Geist selbst der erste und maßgebende Zeuge, und es ist lediglich seine Gegenwart in den Jüngern, welche es ihnen ermöglicht, in Wahrheit Seine Zeugen zu sein.

Alles Denken über die Kirche muß in Ihm seinen Anfang nehmen, in dem Sein und Botschaft eins sind — im Fleisch gewordenen Wort. Das ist für das Sein der Kirche für immer maßgebend. Auch in der Kirche müßte Botschaft und Sein allezeit ein und dasselbe sein. Doch weil die Sünde sie voneinander geschieden hat, kann es niemals genügen, an dem einen oder dem andern festzuhalten. Die Kirche müßte aufs engste sich zu beiden halten. Sie kann doch nicht die zentrale Wahrheit, sei es des Katholizismus, sei es des Protestantismus, preisgeben. Aber wenn wir dem schon zustimmen, so ist ein drittes Lebenswichtiges nicht gesagt. Es ist tatsächlich das Wesentliche ungesagt, denn die Kirche lebt nicht davon, daß sie der ihr aufgetragenen Botschaft treu bleibt oder daß sie in der Gemeinschaft mit den Aposteln besteht. Sie lebt aus den Lebenskräften des Göttlichen Geistes. Durch den Heiligen Geist ward das Wort Fleisch aus der Jungfrau Maria. Es ist ebenfalls durch den Heiligen Geist, daß es nun einen neuen Leib bekam, in den nur der Heilige Geist uns einpflanzen kann. Es geschieht daher nur durch die Lebensmacht desselben Heiligen Geistes, daß wir in der apostolischen Amtsnachfolge bleiben oder das Zeugnis von Seiner Gnade ablegen können. Alles, was ohne Ihn unternommen wird, ist verkehrt, bloße Schale, wohl die Gestalt der Kirche darstellend, ohne ihr Leben zu leben. Wir müssen der Tatsache ins Auge sehen, daß es dergleichen geben kann: daß eine Körperschaft alle äußeren Kennzeichen einer Kirche tragen und die reine Lehre der Kirche verkündigen kann, und doch ist sie tot. Andererseits verleiht derselbe Heilige Geist Sein eigenes Leben Körperschaften, denen in gewissem Maße und in bestimmter Art und Weise die Fülle dessen abgeht, was die wahre Ordnung und Botschaft der Kirche ausmacht. Wenn nun aber solches geschieht, daß wir offenkundigen Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes gegenüberstehen, dann dürfen wir nur, wie die Apostel es taten, das anerkennen. „Wir müssen dann schweigen und Gott die Ehre geben" (Apg. 11, 18; vgl. 15, 12). Hier gibt es kein Entlaufen, kein Gerede von „Entgegenkommen, zu dem wir nicht verpflichtet sind", als könnten wir die Gegenwart des Heiligen Geistes durchaus bejahen, daneben aber volle christliche Gemeinschaft ablehnen –

als wären unsere Kirchenordnungen wichtiger als Gottes Ordnungen. Wo „Gott keinen Unterschied machte" (Apg. 15, 9), da haben wir nicht das Recht, Unterschiede zu machen. Die Gott bestätigt hat, dürfen wir nicht verwerfen, ohne Ihn zu entehren. —

Die moderne, ökumenische Bewegung war bis jetzt hauptsächlich Ort der Begegnung der katholischen und protestantischen Ausprägungen christlichen Glaubens und Lebens. Was wir die pfingstliche Gestalt genannt haben, ist weithin außer Betracht geblieben. Wir sprachen schon die Überzeugung aus, daß deren Beitrag unentbehrlich ist, wenn die ökumenische Bewegung ihre Frucht bringen soll. Daß dieser Beitrag ausblieb — wenn auch von einer völligen Abwesenheit dieser Kreise nicht gesprochen werden darf —, dafür müssen sich die Kirchen, die in der Bewegung stehen, schon einen Tadel gefallen lassen. Sie waren zu wenig gewillt, der radikalen Kritik ihres Lebens standzuhalten, der sie sich hätten aussetzen müssen. Sie waren oft zufrieden, wenn man sie aus ihrem vergangenen Ruhm leben ließ, und waren zu sehr zu Hause in dieser Welt.

Aber es muß offen gesagt werden, daß eine schwere Verantwortung auf der andern Seite liegt. Die Jahrzehnte, welche Zeugen des Aufstiegs der ökumenischen Bewegung gewesen sind, mußten ebenso erleben, daß eine Unzahl von Gruppen entstand, die sich als die ausschließlichen Besitzer des Heiligen Geistes ausgaben und sich darum von ihren Mitchristen absonderten. Die Zunahme wahrer Liebe zwischen den großen Konfessionen, welche den Kern der Christenheit bilden, fand ihr Gegenstück in der Zunahme einer boshaften und heftigen Fehde von Lieblosigkeit in den Flankenbewegungen. Die Propaganda dieser Organisationen gegen die ökumenische Bewegung ist vielfach gekennzeichnet durch eine derart aufdringliche Selbstgerechtigkeit und völlige Verleugnung aller christlichen Liebe, daß man in Versuchung gerät, an allen diesen zu verzweifeln. Aber wir dürfen dieser Versuchung nicht nachgeben, weil wir innerhalb dieser selben Kreise echte Beweise der Gegenwart des Heiligen Geistes finden und obendrein solche Bezeugungen der Wahrheit, wovon die herkömmlich als Protestanten oder Katholiken Bezeichneten noch zu lernen haben. Wir müssen zugeben, daß wir ohne sie nicht zum Ziel kommen können. Wir müssen daher diesen Brüdern die Zusicherung geben, daß wir willig sind, von ihnen zu lernen in der Gemeinschaft der ökumenischen Bewegung. Gleichzeitig aber müssen wir ihnen die Werte bezeugen, welche der Heilige Geist uns gelehrt hat. Wir müssen sie bitten, die offenbaren Beweise von der Tätigkeit des Heiligen Geistes innerhalb der ökumenischen Bewegung zu beachten und anzuerkennen, insbesondere das Wachstum in der Liebe da, wo sie ehedem beinahe völlig fehlte. Wir müssen ihnen sagen, daß sie, wenn sie mit uns in das ökumenische Gespräch eintreten, in keiner Weise irgendeine ihrer Sonderüberzeugungen preisgeben müssen, vielmehr lediglich uns als Mit-Christen anerkennen sollten, welche mit ihnen Anteil haben an demselben Geist —, auch wenn wir irren sollten. Wir müssen sie ersuchen zu bedenken, ob sie nicht g e g e n den

Heiligen Geist, den sie in sich haben, sündigen gerade damit, daß sie alle Gemeinschaft mit uns von sich weisen, und ob nicht die Treue gegen den, der ihr und auch unser Herr ist, unbedingt erfordere, daß wir Einigkeit unter uns erstreben.

Gleichzeitig aber müssen w i r willig sein zu lernen. In den jüngsten katholisch-protestantischen Gesprächen, welche an einem toten Punkt angekommen zu sein scheinen, ist des öfteren ausgesprochen worden, nur ein neues Verständnis der Lehre vom Heiligen Geist könne den Weg vorwärts frei machen. Aber die Erleuchtung, deren es bedarf, wird sich niemals als Ergebnis eines rein akademischen, theologischen Gespräches einstellen. Ist es undenkbar, daß die großen Kirchen von katholischem und protestantischem Typus die Demut aufbringen, jene Erleuchtung zu empfangen, indem sie in Gemeinschaft treten mit den Brüdern des „pfingstlichen" Typus in allen seinen Spielarten? Bis jetzt haben sie ja kaum irgendwelche christliche Gemeinschaft. Die Kluft, welche diese Kreise von der ökumenischen Bewegung überhaupt scheidet, ist das Kennzeichen für die Fehler von hüben und von drüben, und vielleicht wird ein entschlossener Versuch, diese Kluft zu überbrücken, die erste Bedingung zu weiterem Vorankommen sein. —

Wenn unser Grundgedanke richtig ist, so haben wir die Kirche zu verstehen in der Perspektive eines echten E s c h a t o n, darauf wir warten in Glaube und Hoffnung, als die noch immer verwickelt sind in diese sündhafte Welt und nur von Gottes Erbarmen leben. Wenn wir in dieser Weise ein wirkliches Ende annehmen, so wird das heißen, daß die Dimension der Zeit eine Wirklichkeit innerhalb des Lebens der Kirche ist und daß wir von einer Kirche nicht nur erfragen müssen, was sie sei, sondern was aus ihr werde. Wenn wir uns annehmen sollen, wie wir sind, heißt das noch lange nicht, daß wir uns so sein lassen sollen, wie wir sind. Es ist vielmehr der Beginn einer Entwicklung in gegenseitiger Zurechtweisung, in der wir uns einander in Liebe die Wahrheit sagen, was freilich so lange unmöglich sein wird, als wir einander nicht als Brüder anerkennen. Wenn nämlich Kirche nur aus Seinem Erbarmen lebt, so kann sie nur leben, um Seinen Willen zu tun, und Er hat uns genügend Erkenntnis Seines Willens geschenkt. Er will, daß wir Seine Zeugen sein sollen bis an die äußersten Enden der Erde, das Evangelium verkündigen und die machtvollen Werke Seines Reiches tun, daß wir die Völker taufen und die Menschen in die eine Bruderschaft bringen, deren sichtbarer Mittelpunkt das Sakrament ist, in dem wir Seines Auferstehungslebens teilhaft sind und Seinen Tod verkündigen, bis daß Er kommt. Es gibt keine Körperschaft von Christen, welche nicht in dieser oder jener Weise von diesem Seinem Willen abgewichen wäre. Wir haben allzulang unsere Kraft vergeudet in gegenseitiger Anklage und Selbstverteidigung, auf Grund von dem, was die Kirchen s i n d. Es ist gewiß an der Zeit für uns, daß wir einander in bußfertiger Bereitschaft begegnen, anzuerkennen und zuzugeben, daß wir es alle haben fehlen lassen

an dem, was Kirche sein müßte. Auf Grund dessen, was wir s i n d, kann niemand von uns behaupten das zu besitzen, was zum W e s e n der Kirche unerläßlich ist.

Das ist in Wahrheit unsere Lage. Es mag eine Zeit in unserer ökumenischen Bewegung gegeben haben, da wurde als allen genehme Losung vorgeschlagen: „Alle haben gewonnen, und alle sollen prämiiert werden." Es ist in Wahrheit das genaue Gegenteil, daß wir zugestehen müssen: „Sie sind alle abgewichen und sind alle untauglich geworden." Unser Treffpunkt wird nicht der Ort sein, wo wir in Gemütlichkeit erklären: Laßt das Vergangene begraben sein! Er kann nichts anderes sein als die Bußbank, wo allein der Herr Christus uns begegnet, der Ort, an dem wir wissen, daß wir Sünder vor Gott sind. Nichts von dem, was die Kirche i s t, vermag uns Sicherheit zu geben. Der Grund unserer Sicherheit ist allein das Erbarmen Christi, der Seine Kirche beruft, daß sie Seine glorreiche Braut sei, ohne Flecken und Runzeln oder dergleichen. Keiner von uns hat einen Standort außer diesem einen, den dieses Erbarmens. Das Zeichen unserer Berufung wird bestimmt darin liegen, daß wir vorwärts blicken und vorwärts eilen; das wird eine Art Antwort auf die Gnade Gottes sein, der die Toten erweckt und den Dingen, die nicht sind, ruft, daß sie seien, ein Entschluß, mit allem Richten darüber, was wir sind, ein Ende zu machen und dafür einander zu erbauen in Glaube, Hoffnung und Liebe, wozu Er uns berufen hat.

Ökumenische Jugendarbeit in Bayern

Von Else Müller

Referat bei der ökumenischen Arbeitstagung in Heilsbronn 1956

Bei der Rückschau auf die Entwicklung der ökumenischen Bewegung unter den Gliedern der bayerischen Jungen Gemeinde wird das Staunen groß, wie da aus kleinen, unscheinbaren und oft recht privaten Anfängen etwas gewachsen ist, das mehr und mehr unsere ganze Jugendarbeit zu prägen beginnt.

Als uns 1947—1949 von der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen ein amerikanischer „Fraternal Fieldworker" geschickt wurde, waren wir dankbar, daß hier ein Amerikaner kam, um zu lernen, und nicht, wie viele, um zu lehren. Er nahm an vielen Veranstaltungen teil; aber der Boden war noch nicht bereit genug, daß daraus etwas Neues bis in die Jugendkreise hineindrang.

Das geschah erst, als 1950 der zweite Fieldworker, Pfarrer William Graffam, auf Anraten Genfs in Oberammergau eine Ökumenische Mittelstelle einrichtete. Es war wirklich ein sehr bescheidener Anfang, als wir da im Keller-Gemeinderaum der

dortigen evangelischen Kirche die Möglichkeit schufen, daß sich Christen der verschiedensten Länder und Denominationen über einer Tasse Tee am späten Abend noch austauschen konnten. Wir hätten niemals gedacht, daß dieses Angebot so großen Anklang finden würde. Eine große Landkarte mit kleinen Stecknadeln zeigte am Ende dieser drei Monate, daß Christen aus mindestens 50 verschiedenen Ländern dagewesen waren, und das kleine bescheidene Gästebuch mit seinen fast 3000 Namen gibt heute noch ein wenig Zeugnis von diesen Begegnungen. Das aber, was eigentlich an echter Begegnung und echtem Gespräch geschah, läßt sich nicht in einem Aufsatz darstellen. Es brachen so viele Fragen auf, die der ganzen Christenheit auf den Nägeln brennen, und die sehr oft in die eine Frage einmündeten: „Wie können wir einander helfen, daß das Zeugnis von dem lebendigen und sein Reich auch heute noch bauenden Jesus Christus weiter in unser Land und auch in die anderen Länder dringt?" Dabei merkten wir gar oft, wie schwer es ist, den anderen in seiner Grundhaltung zu verstehen.

Nach anderthalb Monaten kam immer mehr der Wunsch nach einem gemeinsamen ökumenischen Gottesdienst anstelle der sonst allabendlichen kurzen Gottesdienste auf, die getrennt nach Sprachen und Konfessionen gehalten worden waren. Wir haben ihn zu erfüllen versucht, und eine junge Australierin faßte das, was sie so erlebte, in den Satz zusammen: „Im Passionsspiel erlebte ich Karfreitag, — im Gottesdienst Ostern, d. h. daß Christus wirklich auferstanden ist, — und jetzt hier bei euch erlebe ich Pfingsten".

Viele der Besucher baten am Ende ihres dreitägigen Aufenthaltes, wir möchten diesen Austausch doch weitergehen lassen. Und so kam es, daß wir den Mut faßten, im Jahr darauf einige dieser neugewonnenen Freunde zu uns einzuladen. Seitdem geht der Austausch weiter, und die Kartei mit den Namen derer, die schon einmal bei uns waren oder uns zu sich eingeladen haben, wächst von Jahr zu Jahr.

Inzwischen hat sich ein Programm verschiedener Unternehmungen entwickelt, das nun auch nach der Rückkehr von Pfarrer Graffam nach den USA weitergeht. Organisatorisch wird diese Arbeit vom Evangelischen Jugendwerk in Bayern getragen, aber ganz praktisch spüren wir mehr und mehr, daß hier ein Kreis von etwa 100 jungen Leuten aus den verschiedensten Lebenskreisen und Berufen herangewachsen ist, der sich für das Weiterwachsen des ökumenischen Gedankens verantwortlich weiß. Es ist das ein Kreis von 18—30jährigen jungen Menschen beiderlei Geschlechts, der diese Verantwortung ganz bewußt in den Gemeinden zu leben versucht.

Denn hier ist ein ganz wesentlicher Punkt, der uns sehr am Herzen liegt, daß nämlich nicht eine Schar von Genießern heranwächst, die sich nur noch an dem reizvollen Beisammensein verschiedensprachiger Gruppen erfreuen können, sondern daß wir in der Begegnung mit anderen Völkern und Glaubenshaltungen lernen, uns selbst klarer zu sehen und mehr und mehr die Verantwortung für die Kirche Christi, zu der ja auch unsere oft recht kleine und ärmliche Gemeinde gehört, tragen zu lernen.

Dazu dienen die alljährlichen Studienreisen von 10—15 Pfarrern und Jugendleitern aus unseren Reihen zu englischen und neuerdings auch schwedischen Gemeinden. In 14tägigem Besuch sucht die Gruppe die besonderen Fragen dieser anderen Gemeinden kennenzulernen, und es hat sich gezeigt, daß dabei positiv wie negativ so manche Bereicherung für die eigene Gemeinde erwachsen ist. Die Reise wird immer von den Teilnehmern finanziert, während der Aufenthalt meistens, dank der großzügigen Gastfreiheit in England und Schweden, frei ist.

In der Pfingstzeit veranstalten wir dann jedes Jahr umgekehrt eine Studienreise durch Bayern. In diesem Jahr wollen zum sechsten Mal etwa 15 Mitarbeiter aus Britannien, Schweden, USA, den Niederlanden usw. zu uns kommen. Wir wandern in den zwei Wochen von einer Dorfgemeinde zu einer Kleinstadt, dann zu einer Großstadt. Der Höhepunkt ist jedesmal die Teilnahme an dem Pfingsttreffen des Bayerischen Mädchenwerkes auf der Burg Wernfels und an der Mitarbeiterwoche in Eibach bzw. auf dem Hesselberg in der Woche nach Pfingsten. Hierbei erleben viele unserer jungen Glieder etwas von dem Wunder der Oekumene, so daß der Gedanke immer tiefer in unser Land dringt.

Solche Gruppen wachsen jedesmal zu einer feinen Lebensgemeinschaft zusammen, und es ist erstaunlich, wieviel Kontakte von daher zwischen den einzelnen Gemeinden auch der verschiedenen Länder untereinander erwachsen sind. Manchmal erfährt man ganz zufällig von einem Austausch, der auf diese Weise ganz „privat", aber doch mit dem Ziel des vertieften ökumenischen Verstehens stattfindet. Nicht zuletzt stammen von daher auch eine große Zahl von vermittelten Haushaltstellen, bei denen bewußte Christen zu Christen gehen.

Aber die stärkste Breitenwirkung geht doch von den „Oekumenischen Freizeiten" aus. Unserem Versprechen gemäß haben wir wirklich 1951 so manche Freunde aus dem Ausland zu Bibelfreizeiten bei uns eingeladen. Denn gerade die Frage der „Bibelarbeit" als „Gespräch um den Glauben" war immer wieder zwischen unseren Oberammergauer Gästen und uns aufgebrochen. Und es kamen so viele, daß wir zwei Freizeiten mit je 60—70 Menschen (halb aus Bayern, halb aus dem Ausland) halten konnten. Immer war auch der Osten vertreten.

Diese Freizeiten — seitdem sind es jedes Jahr zwei weitere gewesen — stehen stets unter einem Thema, das die Bibelarbeiten, Referate und Gespräche inhaltlich bestimmt, z. B. „Dona nobis pacem" oder „Was ist es um den Menschen?" (2. Kor. 5, 17), „Christus — die Hoffnung der Welt" oder „Das Gebet". In diesem Jahr wird es wahrscheinlich ein Missionsthema werden. Auf diese Weise ist das Wesentliche des gemeinsamen Lebens nicht mehr das „internationale" Element, sondern vielmehr die uns gemeinsamen Fragen unserer christlichen Existenz. Und es ist wirklich erstaunlich, in wie kurzer Zeit das bunte Gemisch von jungen Menschenkindern meistens „bei der Sache" ist. Freilich freuen wir uns ganz besonders, wenn Nachrichten von da und dort zeigen, daß sie begriffen haben, daß „Oekumene nicht ein Abenteuer, sondern eine Aufgabe ist". Es sind wirklich seltene Fälle, daß wir

erfahren, wie auf diese Weise jemand zum „Oekumeniak" geworden, d. h. daß ihm seine eigene Gemeinde zu klein geworden ist und er für die Mitarbeit in ihr verdorben wurde.

Schon 1952 wurde eine Gruppe der Jungen Gemeinde aus Bayern (60) durch eine Gegeneinladung nach Ost-London in eine sehr lebendige kleine Gemeinde des Slumgebiets an den East India-Docks gerufen. Wie hat uns da die ganze Art beschämt, mit der die jungen Menschen dort missionarisch in ihre oft so verzweifelt unchristliche Umwelt hinein zu wirken versuchen! Selten haben wir solche Unterschiede in unserer theologischen Haltung gespürt, und doch waren wir trotz so mancher „dogmatischen Unzulänglichkeit", die uns unseres Luthertums erst recht froh werden ließ, davon erschüttert, wie lahm unser Christsein im Vergleich zu dem ist, das uns dort begegnete. Der Abschluß dieser Freizeit war ein Gemeindeabend in der wiedererbauten, zuvor von deutschen Bomben zerstörten Kirche, in der wir alle etwas von dem Wunder der Vergebung über alle nationalen und sonstigen Grenzen hinweg begriffen haben.

Und diese Erfahrung verdichtete sich noch stärker, als wir in den beiden Jahren darauf mit niederländischer Jugend in Holland eine Freizeit hielten. Keiner der beiden Gruppen ist der Weg zueinander leicht geworden, und es war zeitweise ein sehr hartes Ringen miteinander und umeinander. Aber auch mit den Niederländern wächst die Verbindung weiter, und es gibt keine ökumenische Studienreise oder Freizeit, bei der dies Land nicht auch vertreten wäre. Dabei ist für manche die Reise nach Bayern schwer, hängen doch viele böse Erinnerungen an dem Namen der kleinen bayerischen Stadt Dachau. Und doch sagte gerade einer, der im letzten Jahr bei uns war: „Irgendwo muß ja die Vergebung realisiert werden".

Seit drei Jahren ist nun eine ganz neue sehr starke Verbindung mit Schweden gewachsen, die schon eine Schar junger schwedischer Christen zu uns herüberzog und viele von uns nach Schweden brachte. Hier ist keine Feindschaft zu überbrücken, und doch ist uns immer deutlicher geworden, daß wir den Ruf von dort: „Haltet Verbindung mit uns!" nicht überhören dürfen. Denn unter der jungen schwedischen Generation wacht ein neues starkes Wissen auf um ihre Verantwortung für die Kirche, für ihre Kirche, von der sie immer wieder als von einer „erstarrten und schlafenden Kirche" sprechen. Es ist wohl kein Zufall, daß das Zeichen der Jugend drüben das gleiche Symbol trägt wie das unsrige: das Kreuz über der Weltkugel, freilich in einer etwas anderen Anordnung.

Auf der letzten Freizeit drüben in Ekeliden wurde es ganz klar, daß wir auf beiden Seiten voneinander lernen können: Sie vielleicht von unserer größeren Aktivität und so manchen Hilfsmitteln der Freizeitgestaltung wie Laienspiele usw., wir aber von ihnen mit ihrer größeren Gabe zur Stille vor Gott und aus ihrem neuen inneren Verhältnis zum Abendmahl. So bereitet sich eben wieder eine ganze Zahl unserer jungen Menschen darauf vor, der Jugend drüben auf ihrem „Riksmöte" in Falun zu begegnen, wohin sie uns eingeladen haben.

Fragen wir, was in diesen sechs Jahren aus all diesen Bemühungen an Erkenntnis und Willen erwachsen ist, so ist es ein Stück von dem, was uns bei den Winterwochenendzurüstungen für die ökumenische Arbeit in der Jungen Gemeinde in unserem Land bewegt:

1. Daß wir das große ökumenische Erleben für unsere Gemeinden fruchtbar machen, d. h. daß auch daheim „ökumenisch" gehandelt wird, und man den andern in seiner Haltung achten lernt.
2. Dazu gehört, daß man sich über seine eigene Haltung klar wird und Stellung bezieht. (Also genau das Gegenteil von Verschwommenheit.)
3. Dieser Weg führt zu einem klaren Bewußtsein der Verantwortung für die eigene Kirche wie für die Kirchen der Welt, für „e i n e h e i l i g e Kirche".
4. Von daher sollen neue Wege gesucht und gefunden werden, die gemeinsamen brennenden Fragen der Welt anzugreifen, z. B. in diesem Jahr „Unsere Missionsaufgabe".
5. Aber schließlich, und das ist das Größte und jetzt schon Spürbarste, erfahren wir etwas von der Macht des Gebetes, mit der sich auch eine Junge Gemeinde, in all ihrer Schwachheit und Unzulänglichkeit, miteinander und füreinander einsetzen kann und will. Wie stark diese Kraft unter den etwa tausend in dieser Arbeit erfaßten jungen Menschen wirkt, dürfen wir immer wieder voller Staunen hier unter uns und oft auch von Land zu Land erfahren. Und wo dies wächst, da lohnt sich trotz mancher Mißerfolge, an denen es natürlich auch nicht fehlt, diese Arbeit und bringt große Freude.

Das Gespräch zwischen den Konfessionen nach der Methode des offenen Systems

Anmerkungen zu Thomas Sartory, OSB, „Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche" *)

Von Kurt S c h m i d t - C l a u s e n

Jeder Beitrag zum Gespräch zwischen Rom und der Ökumene verdient unsere Aufmerksamkeit; um so mehr dann, wenn das Bemühen so offenkundig auf Verstehen gerichtet ist wie bei vorliegender Arbeit. Der Verfasser hat sich redlich gemüht, Brücken des Verstehens zu bauen, indem er den Gliedern seiner Kirche das Wesen der ökumenischen Bewegung und umgekehrt den Lesern aus dem ökumenischen Lager den Standpunkt der römisch-katholischen Kirche zu den Fra-

*) Kyrios-Verlag, Meitingen 1955, 232 S. Kart. DM 10.80, Hln. DM 14.80.

gen der Kircheneinigung zu erhellen versucht. Indessen geht es ihm keineswegs nur um eine Beschreibung der jeweiligen Positionen beider Gesprächspartner; vielmehr sucht er mit einer deutlich erkennbaren inneren Beteiligung nach neuen Wegen, um in dem Gespräch zwischen Rom und der Ökumene weiterzukommen. Das fordert Dank, gerade heutzutage.

Bereits in der Einleitung, die sich vorwiegend mit methodischen Fragen befaßt, wird konstatiert, daß der Hauptfehler der bisherigen Kontroverstheologie auf methodischem Gebiet zu suchen sei: Viele Religionsgespräche endeten bislang mit dem Ergebnis, daß jeder der beiden Partner sich selbst bestätigt fühlte und man hernach „als Frucht . . . die Unterscheidungslehren um so besser kannte" (S. 10). Der Verf. sieht die Ursache hierfür darin, daß sowohl in der Polemik wie in der Irenik die einzelnen Differenzfragen zu isoliert betrachtet wurden; man orientierte sich im wesentlichen an der für irrig gehaltenen Lehrmeinung des Gegners und formulierte die eigene Auffassung allzu sehr vom Gegensatz zu eben dieser Einzelmeinung her. Man übersah aber allzu oft, daß dieser Lehrpunkt, den man da gerade abhandelte, einen bestimmten notwendigen Platz im Gesamtzusammenhang sowohl des eigenen wie auch des gegnerischen Systems besaß und sich — motivanalytisch gesprochen — auf ein diesen Systemen jeweils zugrundeliegendes theologisches Zentralmotiv zurückführen ließ.

Dies meint der Verfasser — u. E. mit Recht —, wenn er feststellt, daß „die Unterscheidungslehren von einem geheimen Hintergrund getragen sind" (S. 14) und daß sie daher „niemals isoliert voneinander betrachtet werden dürfen" (ib.). Diese Hintergründigkeit gilt es zu untersuchen; m. a. W.: „die materialen Einzelheiten" sind daraufhin zu durchforschen, „was ihnen als ‚forma' zugrundeliegt" (S. 15). „Dieses Formale, das eigentlich Trennende zwischen den Konfessionen, zu erhellen, dazu soll die vorliegende Arbeit dienen" (ib.). So vorzugehen, heißt aber zugleich, daß man das eigene System „offen" hält für die Fragen von der anderen Seite, daß man bei aller getrosten Gewißheit, selber in der einen Kirche und damit in der Fülle der Verheißungen Christi zu leben, doch zugleich sich durch die bloße Existenz einer anderen „Kirche" daran erinnern läßt, wie wenig man als Mensch dem entspricht, was Gott für uns bereithält. Die Methode des „offenen Systems" ist also gleichsam erwachsen aus der Erkenntnis, welch eine Fülle an Zusammenhang die Kirche Gottes darstellt, und wie wenig es uns Menschen oft gegeben ist, durch unsere Existenz dieser Fülle in einer für andere glaubwürdigen Weise gerecht zu werden.

Bedeutsam an diesen Ausführungen scheint vor allem zu sein, wie der Verfasser bemüht ist, glaubhaft deutlich zu machen, daß es sich nicht einfach um unbrüderlichen Hochmut handelt, wenn Rom sich der Mitarbeit in ökumenischen Gremien verschließt; die angeführten und vom Verfasser kommentierten Quellen zeigen im Gegenteil, wie sehr man auch dort beginnt, das eigene menschliche Versagen zu spüren, das zu den Spaltungen und ihrer Aufrechterhaltung beigetragen

hat. Ja, man zeigt sich willens, um Christi willen von den getrennten Brüdern zu lernen, wenn man ihre Glaubensgemeinschaften aus theologischen Gründen auch nicht als „Kirche" anerkennen kann. In der Wahrheit keine Kompromisse zu schließen — auch nicht um der Einheit willen — und gleichwohl nicht aufzuhören, um den Bruder zu ringen: das sind Erkenntnisse, wie sie uns auch in der Ökumene immer wichtiger geworden sind. Man wird daher einen solchen Standpunkt zunächst einmal zu respektieren haben; denn nur wenn man auch dem Partner zubilligt, daß er es genau so ernst nimmt wie wir selber, läßt sich ein redliches Gespräch führen.

Von hier aus gesehen hat es schon Gewicht, wenn der Verf. die im ökumenischen Glaubensgespräch der nichtrömischen Kirchen errungenen theologischen, insbesondere ekklesiologischen Erkenntnisse für die römisch-katholische Ekklesiologie als „wichtig" bezeichnet (S. 15). „Daß diese davon nur befruchtet werden kann, hoffen wir mit dieser Arbeit zu beweisen" (ib.). In diesem Tun wollen die römisch-katholischen Gesprächspartner nicht als „beati possidentes" auf die getrennten Brüder horchen, sondern vielmehr „im Bewußtsein einer möglichen Partialität unseres gelebten Glaubens, ja sogar im Bewußtsein der noch nicht erreichten Vollständigkeit der Glaubensschau und Glaubensauslegung der Kirche" (ib.). Solche und ähnliche Sätze zeigen, daß der Verf. die Methode des „offenen Systems" nicht nur theoretisch zu begründen, sondern zugleich auch praktisch anzuwenden versucht. Dem Kenner der neueren römisch-katholischen Kontroversliteratur wird nicht unbekannt sein, daß Sartory keineswegs der einzige ist, der in solcher Haltung zur Frage der Kircheneinheit Stellung nimmt; immerhin scheint er der erste zu sein, der sie so gründlich anpackt, insbesondere im systematischen Teil der vorliegenden Arbeit. Es ist sehr zu hoffen, daß seine Ansätze ein weites Echo finden und weitergeführt werden.

Einer Weiterführung und Ergänzung bedarf zunächst der historische Teil der Arbeit. Nur am Rande sei vermerkt, daß ein so wichtiges Werk wie die „History of the Ecumenical Movement" (herausgegeben von Rouse-Neill unter Mitarbeit zahlreicher ökumenischer Experten 1954) nicht mit verwandt worden ist; überhaupt leidet die Arbeit darunter, daß zuviel Sekundärquellen herangezogen sind. So wäre es besser gewesen, um ein Beispiel zu nennen, bei der Schilderung des Morrison-Plans (S. 76 f.) nicht auf die Herder-Korrespondenz zurückzugreifen, sondern das Original zu verwenden. Auch sonst begegnen wir mancher verbesserungsfähigen Einzelheit: Der Verf. hätte das Werden der ökumenischen Bewegung einsichtiger machen können, wenn er zunächst „Life and Work" und erst danach „Faith and Order" dargestellt hätte; die jetzige Anordnung verwirrt, weil sie unzutreffend ist. Geradezu irreführend ist es aber, wenn dem auf S. 22 fettgedruckten Titel „Life and Work" folgende Unterteilungen beigegeben werden: a) Lausanne (S. 23), b) Edinburgh (S. 31), c) Amsterdam (S. 41), d) von Amsterdam nach Lund (S. 48), e) das Toronto-Dokument (S. 52) und f) Lund (S. 58).

Ungenügend ist ferner die Untersuchung der „Life and Work"-Dokumente daraufhin, welche Beiträge sie zur Themafrage liefern; es findet sich dort mehr, als man gemeinhin annimmt, weshalb es u. E. unzureichend ist, Stockholm lediglich in einer Fußnote abzuhandeln (S. 28). Von geradezu hervorragender Bedeutung ist dann die Oxforder „Life and Work"-Konferenz für die Frage der Kircheneinheit. Natürlich nimmt sie nicht ausführlich dazu Stellung, weil das nicht ihre Aufgabe ist; wohl aber haben auch die Initiatoren des „Life-and-Work"-Gedankens bestimmte Vorstellungen von der Einheit der Kirche, Gedanken, die als die gleichsam selbstverständlichen und daher nicht eigens formulierten Voraussetzungen ihres Kirchenverständnisses eher zwischen den Zeilen zu lesen und zu erschließen sind. Es kann nicht genügen, nur die „Faith-and-Order"-Quellen zu studieren, wenn man das Thema behandelt „Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche". Diese wichtige Arbeit ist noch zu leisten, wenn der Verfasser an eine 2. Auflage seiner Studie denkt, die wir ihm und uns von Herzen wünschen.

In diesem Zusammenhang mag auch erwähnt werden, daß eine Reihe von wichtigen Begriffen nicht klar genug herausgearbeitet worden sind; dies gilt z. B. für das Wort „Protestantismus". Ohne nähere Prüfung behauptet Vf. auf S. 9, S. 20 u. ö., daß die ökumenische Bewegung ein protestantisches Unternehmen sei, während er selber in der Statistik der Gliedkirchen, die er beibringt (S. 24 ff.) — und die man gerne auf den neuesten Stand gebracht sähe — deutlich macht, daß von Anfang an auch nichtprotestantische Kirchengemeinschaften die Bewegung getragen haben, so: die Orthodoxie, einige morgenländische Kirchen und die altkatholische Kirche. Diese pauschale Art, eine ganze Reihe von Lehrmeinungen, über die man sich innerhalb der Ökumene durchaus nicht einig ist, einfach als „protestantisch" zu bezeichnen und damit vorauszusetzen, der Ök. Rat der Kirchen bestände aus einer großen Reihe von weitgehend homogenen Gliedkirchen, geht an der Wirklichkeit vorbei. Hätte der Vf. noch mehr differenziert und das Wesen der hauptsächlichen Gliedkirchen zunächst einmal selbständig untersucht, dann wäre er seiner Methode des „offenen Systems" treuer geblieben; ihm wäre weiterhin deutlich geworden — etwa bei näherem Studium der einzelnen Bekenntnisse der Gliedkirchen —, daß die gegenwärtigen Lehrunterschiede zwischen den Gliedkirchen z. T. woanders liegen als zur Zeit der Entstehung der Bekenntnisse, ja daß ganz wichtige Lehrunterschiede quer durch die einzelnen Konfessionen hindurchgehen.

Als Beispiel für die Gefahren, die bei einer solchen allzu pauschalen Motivanalyse auftreten können, sei der für den systematischen Teil der Arbeit grundlegende Satz aufgeführt: „Für die katholische Auffassung ist die Kirche in Raum und Zeit zuständlich gegeben, während die protestantische Meinung dahinzielt, die Kirche nur verwirklicht zu finden, wenn sie sich in einer bestimmten Funktion offenbart" (S. 100). Der Verf. führt zwar ein dem entgegenstehendes Zitat von Schlink an, aber der Fortgang der Arbeit läßt deutlich erkennen, daß er nach wie

vor den zitierten Satz für grundlegend hält. Nun soll gewiß nicht geleugnet werden, daß es Auffassungen dieser Art innerhalb des Neuprotestantismus gibt und daß sie z. T. sehr lebendige Wirkungen entfalten. Auf der anderen Seite hätte aber die Beschäftigung mit der zeitgenössischen Lutherforschung oder auch ein etwas eindringenderes Studium der lutherischen Bekenntnisschriften, des anglikanischen „Book of Common Prayer", der „39 Artikel" oder schließlich auch der verschiedenen reformierten Bekenntnisschriften deutlich werden lassen, daß die Dinge in entscheidenden Punkten anders gelagert sind. Die funktionalistische Auffassung der Kirche ist ein Kind der Moderne; das wird u. a. daran deutlich, daß sie in der Kontroverstheologie des 16. und 17. Jahrhunderts so gut wie keine Rolle spielt.

Im übrigen ist es eine Freude, zu verfolgen, wie der Verf. im systematischen Teil seiner Arbeit sorgsam versucht, die verschiedenen von ihm für wesentlich gehaltenen Kontroversfragen so zu formulieren, daß die entscheidenden Gegensätze — besser der entscheidende Grundgegensatz — deutlich hervortreten. Ihm liegt zur gleichen Zeit daran, zu zeigen, daß bestimmte „protestantische" Lehren weniger dadurch, daß sie überhaupt vertreten, als daß sie in solcher Einseitigkeit und Ausschließlichkeit vertreten werden, katholische Gegenthesen provoziert haben, die ihrerseits einseitig zu werden drohen, wenn man nicht das legitime Glaubensanliegen der protestantischen Auffassungen aufnimmt und so die Fülle darstellt, die Schrift und Tradition bereithalten.

Um einen abschließenden Gesamteindruck von der Art der sehr bedenkenswerten Arbeit zu geben, zitieren wir einige Sätze aus der Zusammenfassung: „Unsere getrennten Brüder richten Fragen an uns; die Ökumenische Bewegung, vor allem in der Form von „Faith and Order", ist eine solche Frage. Alle die Formen von Einheit, die im ökumenischen Ringen als Möglichkeiten diskutiert werden, enthalten einen Wahrheitskern. Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, mit diesen Wahrheitskernen die eine Kirche bauen zu können, aber es wäre doch gut, wenn wir im ökumenischen Gespräch auf die berechtigten Anliegen der getrennten Christen horchen wollten. Der die Kirche suchende Mensch sucht neben der Einheit in der Wahrheit auch die Einheit in der Liebe, er will die praktische Verwirklichung dieser Wahrheit sehen in einem Leben der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit. Ihm genügt nicht die Lehre über das Prinzip der Katholizität, er sucht in der Kirche den Raum, in dem alle offenbarungslegitime Spiritualität und Glaubenserfahrung derer, die Christus bekennen, eine Einheit und Geborgenheit findet. Einheit der Kirche bedeutet ja nicht Uniformität der Geister. Die Kirche besteht aus einer ursprünglichen Vielfältigkeit der Elemente und bedingt damit eine Synthese oft sehr großer Verschiedenheiten. Wir müssen in unserer Lehre von der Kirche den getrennten Christen zeigen, daß neben dem Wort von der inkarnatorischen Struktur der Kirche auch ihr eschatologischer Aspekt berücksichtigt wird, daß die Kirche nicht nur aus dem Papst, den Bischöfen und dem Klerus,

sondern auch aus dem gläubigen Volk besteht, daß die hierarchischen Ämter nicht ohne die Charismen da sind, daß das Recht der Kirche eine pneumatische Basis hat ... Wie der Weg zur einen Kirche für unsere getrennten Brüder verläuft, und wie weit wir alle miteinander auf diesem Wege sind, das wissen wir nicht. Bei aller Kritik an der Ökumenischen Bewegung gilt der Satz des Heiligen Offiziums in der Instructio ‚De motione oecumenica': ‚Gottes Geist ist am Werk.' ... Unsere Aufgabe ist es, zu glauben, zu hoffen und zu lieben. Wir wüßten kein besseres Wort, dieses Buch, das lediglich eine Anregung sein will zu weiterer Arbeit, zu beschließen, als den Satz Pius' XI., der in der Gründungsurkunde des Russischen Kollegs steht, und der ein Leitwort für alle ökumenische Arbeit sein könnte: ‚Auch gegen alle Hoffnung hoffen, lehrt uns unser Glaube'" (S. 202 f.).

Chronik

Eine Studiengemeinschaft für internationale Ethik ist unter dem Vorsitz des Züricher Völkerrechtlers, Prof. Werner Kägi, gebildet worden. Damit ist die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) einer Anregung nachgekommen, die in Evanston gegeben wurde. Dem Vorsitzenden steht der New Yorker Exekutivsekretär der CCIA, Dr. Richard M. Fagley, als Sekretär der Arbeitsgemeinschaft zur Seite. Sechsundzwanzig führende Kirchenmänner aus aller Welt haben bereits ihre Mitarbeit zugesagt, darunter: Prof. Arnold Toynbee und Prof. Herbert Butterfield (Großbritannien), Prof. Max Huber (Schweiz), Prof. Ulrich Scheuner (Deutschland), Prof. Dr. Hendrik Kraemer (Niederlande), Prof. J. L. Hromadka (Tschechoslowakei), Prof. V. E. Devadutt (Indien), Ernest Gross (USA) und Dr. Charles Malik (Libanon).

Eine Arbeitsgemeinschaft für theologische Grundsatzfragen in Südostasien ist auf der ökumenischen Konferenz für Fragen des Theologennachwuchses in Bangkok (21. Febr. — 7. März 1956) begründet worden. Einem außerdem neu begründeten „Verein zur Förderung theologischer Proseminare" ist die Hebung des Niveaus der christlichen Erziehungsarbeit in Asien zur Aufgabe gemacht worden. Ferner wurde in Bangkok die Forderung nach einer theologischen Fakultät für Asien gestellt, die allen Kirchen zugänglich sein soll. Als Sitz der Fakultät wurden die Internationale Christliche Universität bei Tokio in Japan und Bangalur in Indien genannt.

Die Zweite Beiruter Flüchtlingskonferenz, die vom 23. bis 25. Mai gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Internationalen Missionsrat abgehalten wurde, hat eine Erklärung abgegeben, in der sich die anglikanischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen und Missionsgesellschaften der Welt mit großem Nachdruck für durchgreifende Hilfsmaßnahmen zur Besserung der Lage von 900 000 arabischen Flüchtlingen einsetzen. Die Verhandlungen, an denen u. a. Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft, Dr. Charles Malik und Dr. Elfan Rees teilnah-

men, wurden von dem Präsidenten des Verwaltungsausschusses der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst beim Ökumenischen Rat der Kirchen, Dr. Robert C. Mackie, geleitet.

Das neue Informationsblatt in Nordindien „Church Union News and Views", das in Serampur (Westbengalen) unter der Schriftleitung von Rev. William Stewart herausgegeben wird, will die kirchlichen Einigungsbestrebungen in Nordindien und Pakistan fördern und die Gemeindeglieder mit dem Fortgang der Unionsgespräche vertraut machen. Die Vorarbeiten für den Zusammenschluß von Anglikanern, Presbyterianern, Methodisten und Baptisten in Nordindien und Pakistan stehen vor ihrem Abschluß, und man will in sechs Jahren so weit sein, daß alle beteiligten Kirchen über die Union abstimmen können. Hierauf will das neue Informationsblatt vorbereiten und eine Diskussionsgrundlage für weitere Gespräche schaffen.

Ein Besuch ausländischer Kirchenführer in China zur Teilnahme an einer kirchlichen Konferenz hat zum ersten Mal seit den Tagen der chinesischen Revolution stattgefunden. Dr. Rajah B. Manikam, der lutherische Bischof von Tranquebar, folgte in seiner Eigenschaft als Ostasiensekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Internationalen Missionsrates einer Einladung zur Konferenz der „Kirche Christi in China", die in Peking unter Anwesenheit von 250 Vertretern siebzig chinesischer Denominationen stattfand. Er wurde von Pfr. Gustav Nyström, einem Geistlichen des Schwedischen Missionsverbandes, begleitet.

Zur gleichen Zeit weilten Bischof Janos Peter von der Ungarischen Reformierten Kirche und Prof. Dr. Joseph Hromadka von der Tschechischen Brüderkirche auf Einladung chinesischer Christen in China. Die protestantischen Kirchen Ungarns wollen für den Sommer dieses Jahres eine Abordnung der Kirchen Chinas nach Ungarn einladen.

Zur Vereinigten Kirche von Nordaustralien haben sich methodistische, kongregationalistische und reformierte Kirchen des nördlichen Australiens zusammengeschlossen.

Eine Konferenz der lutherischen Minderheitskirchen in Europa wurde vom 23. — 27. April 1956 vom Lutherischen Weltbund in Semmering (Österreich) veranstaltet, an der auch Vertreter aus Rumänien, Jugoslawien, der Tschechoslowakei, Polen und Ungarn teilnahmen.

Zur Förderung der Unionsgespräche zwischen der amerikanischen Methodistischen Kirche und der Protestantisch-Bischöflichen Kirche dienen Vorschläge, die der Generalsynode der Methodistischen Kirche in Minneapolis von einer besonderen, die Einheit behandelnden Kommission unterbreitet wurden und als Grundlage für die von der Synode neu begründete „Commission on Church Union" gedacht sind. Um den von der Bischöflichen Kirche für eine Verschmelzung der beiden Kirchen vorgesehenen Zeitraum von 30—40 Jahren abzukürzen, wird eine neue Verfahrensweise vorgeschlagen. Die Bischöfe beider Kirchen sollen sich mit Handauflegung gegenseitig zu „erneuter Verpflichtung" weihen. Die so geweihten Bischöfe könnten dann ihrerseits in ihrem Wirkungsbereich Weihegottesdienste abhalten, zu denen Geistliche beider Kirchen zwanglos eingeladen würden, um die Handauflegung durch die Bischöfe zu empfangen. Die Methodistenkommission möchte „möglichst rasch" zu einer Einheit kommen, wobei sich beide Kirchen einstweilen so verhalten müßten, „daß keine der anderen gegenüber als über- oder unterlegen erscheint". Der Koadjutor des Bischofs der Bischöflichen Kirche für die Diözese

Virginia und Vorsitzende des Ausschusses für kirchliche Einheit, Robert Ginson, soll sich zu dem neuen Vorschlag „optimistisch" geäußert haben.

Die Generalsynode nahm außerdem eine Entschließung an, die die Rassentrennung oder „gewaltsame Absonderung der Rassen" verurteilt. (Zur Zeit sind die Negergemeinden innerhalb der Methodistischen Kirche noch zu einem besonderen Verwaltungsgebiet mit eigener „Central Jurisdiction" zusammengeschlossen). Es wird jedoch noch einige Jahre dauern, bis die Entscheidung der Generalsynode in die Tat umgesetzt werden kann, da die 132 Synoden der Methodistenkirche auf ihren Jahresversammlungen dem Beschluß der Generalsynode zustimmen müssen.

Von einer engeren Zusammenarbeit der britischen Freikirchen handelt ein Bericht einer Sonderkommission, der dem diesjährigen Freikirchenkongreß in Liverpool vorgelegt wurde. Man glaubt, heute noch nicht so weit zu sein, daß sich der Wunsch mancher freikirchlicher Christen nach einer „Vereinigten Freikirche" verwirklichen ließe. Es ist vielmehr an einen föderativen Zusammenschluß der Freikirchen von England und Wales auf der Grundlage gemeinsamen Bekenntnisses gedacht, wobei jeder Denomination die Freiheit bleibt, das christliche Zeugnis auf ihre Weise auszurichten. Es geht zunächst um die Verwirklichung folgender vier Punkte: Unbedingte gegenseitige Anerkennung; beim Wechsel von einer Kirche zur anderen; Aufnahme des Gemeindegliedes als voll berechtigtes Glied der neuen Kirche; Interkommunion für alle Gemeindeglieder; gegenseitige Anerkennung der berufenen Geistlichen der in Frage kommenden Kirchen als „Diener an Wort und Sakrament".

Zur Feier des zehnjährigen Bestehens des Ökumenischen Rates der Kirchen in Holland fand eine Tagung in Utrecht statt, die gemeinsam mit der Theologischen Fakultät Utrecht veranstaltet wurde. Auf der Tagung hielt u. a. der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, einen Vortrag über das Thema: „Bringt die ökumenische Bewegung die Kirchen in Bewegung?". Durch die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen in Holland ist es zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Niederländisch-Reformierten und Lutheranern gekommen.

Einen Konsensus über das Heilige Abendmahl mit der Niederländischen Reformierten Kirche (Hervormde Kerk) hat die Synode der Evangelisch-lutherischen Kirche in den Niederlanden am 30. Mai in Amsterdam angenommen und beschlossen, das Konfessionsgespräch mit der Reformierten Kirche fortzusetzen. Diesem Beschluß von lutherischer Seite ist am 2. Februar ds. Js. ein entsprechender Synodalbeschluß der Hervormde Kerk vorausgegangen, der es reformierten Pfarrern gestattet, in lutherischen Kirchen das Abendmahl auszuteilen, und gleichzeitig den lutherischen Pfarrern erlaubt, dasselbe in reformierten Kirchen zu tun.

In Spanien hat eine Beschlagnahme von Bibeln stattgefunden. Es handelt sich um große Bestände des Madrider Depots der „Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft", die auf Veranlassung des Informationsministeriums in Madrid abtransportiert wurden. Ebenso wurden in einer Druckerei etwa 5000 fast fertige evangelische Gesangbücher beschlagnahmt, die für die Gemeinden der Evangelischen Kirche in Spanien bestimmt waren.

Wie der epd meldet, hat die spanische Hierarchie der römisch-katholischen Kirche Einspruch dagegen erhoben, daß das am 23. Januar 1956 durch die Polizei geschlos-

sene Theologische Seminar in Madrid auf Grund einer bereits entworfenen Lösung wieder eröffnet würde.

Bischof D. Dr. Otto Dibelius hat im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal-Erzbischof Frings (Köln), in einem Schreiben um Mithilfe bei der Behebung der Schwierigkeiten gebeten, denen die Arbeit der protestantischen Kirchen in Spanien begegnet.

Auch die Lage der protestantischen Kirchen in Kolumbien hat sich weiter verschlimmert.

Ein ökumenisches Studentenzentrum wird an der Sorbonne, der Universität von Paris, gebaut, das allen Angehörigen von Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates offenstehen soll.

Anfang Juni ist eine sowjetrussische Kirchendelegation unter der Führung des Metropoliten Nikolai, des Leiters des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, zu einem Besuch amerikanischer Kirchen in den Vereinigten Staaten eingetroffen. Der Abordnung gehören auch zwei baptistische Geistliche und die lutherischen Erzbischöfe von Estland und Lettland sowie ein Bischof der armenischen Kirche an.

Die Bischofskonferenz der armenischen orthodoxen Kirche hat einmütig dem Wunsche Ausdruck gegeben, künftig Vertreter zu den Konferenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu entsenden.

Gastvorlesungen dreier russisch-orthodoxer Professoren aus Moskau und Leningrad sollen vom 9. Juni bis 2. Juli ds. Js. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal und der Theologischen Schule Bethel stattfinden. Es sind die ersten Besucher im Rahmen des ökumenischen Austausches, der beim vorjährigen Rußlandbesuch in der rheinisch-westfälischen Kirche vereinbart wurde. Die Themen der Vorlesungen sind: „Die Theologie Basilius' des Großen", „Die Rolle der Menschen im Leben der Kirche", „Die Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche" und „Die orthodoxe Theologie".

Einer Meldung aus Warschau zufolge ist der Ökumenische Rat in Polen nach langjährigen Unterbrechungen wieder zusammengetreten. Diese Arbeitsgemeinschaft, die jedoch nur inoffiziellen Charakter trägt, setzt sich aus Vertretern der zahlenmäßig stärksten Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses, sowie der Evangelischen Reformierten Kirche, der Kirche der Evangeliumschristen, der Methodisten, Baptisten, Mariawiten und der romfreien Polnischen Nationalen Katholischen Kirche zusammen.

Die volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der pfälzischen Landeskirche und den kongregationalistischen Kirchen in England ist von den Kirchenleitungen vereinbart und jetzt von der pfälzischen Landessynode gebilligt worden. Sie soll durch feierliche Gottesdienste in London und Speyer zum ersten Mal praktiziert werden. Im Juni wird voraussichtlich eine Konferenz in London die praktischen Folgerungen der Vereinbarungen und die Wege zu einer Vertiefung der bestehenden Beziehungen zwischen den beiden Kirchen erörtern.

Zum Ökumenischen Dienst Berlin haben sich alle in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg tätigen ökumenischen Arbeitskreise und Referate sowie die in Berlin und Brandenburg bestehenden Freikirchen und Auslandsgemeinden zusammengeschlossen. Zum Vorsitzenden dieser Arbeitsgemeinschaft wurde der Direktor der Berliner Missionsgesellschaft, Pastor Gerhard Brennecke, gewählt.

Sein Stellvertreter wird ein Mitglied der Freikirchen sein. Die Selbständigkeit der einzelnen Kreise soll von dem Zusammenschluß nicht berührt werden.

. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland berief als Nachfolger des verstorbenen Pfarrers D. Menn zum neuen Leiter der Ökumenischen Centrale in Frankfurt Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger, der gleichzeitig auch weiterhin ökumenischer Referent im Außenamt der EKD bleibt. Ferner soll ein wissenschaftlicher Mitarbeiter aus einer deutschen Freikirche in die Ökumenische Centrale berufen werden.

Neue Bücher

J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*. (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers Nr. 4) Oliver & Boyd Ltd. Edinburg und London 1955; 5/—.

Dieses Heft des an der Universität Leeds lehrenden Verfassers ist ein interessanter und lehrreicher Beitrag zu der problemreichen Diskussion über die biblische Lehre vom Amt. Reid untersucht in drei Kapiteln das Amt bei dem Herrn selbst, das Amt im apostolischen Zeitalter, und das in der Kirche weitergehende Amt (wobei gerade dieses fraglich ist, ob es richtig ist, diakonia-ministry mit „Amt" wiederzugeben). Schon die drei Bezeichnungen „die Zwölf", „die Jünger", „die Apostel" sind keineswegs gleichbedeutend; aber „es ist ganz klar, daß die Zwölf vom ersten Beginn an einen ‚amtlichen' Charakter (official character) haben" (S. 9); nur darum muß nach dem Abfall des Judas die Zwölfzahl wieder ergänzt werden (Apg. 1, 15 ff.). Dabei muß zwischen der ersten und zweiten Aussendung deutlich unterschieden werden: Der Auftrag und die Vollmacht, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben, wird bei der zweiten Sendung nicht wiederholt, weil der mit der ersten Sendung der Zwölf verbundene Auftrag erfüllt und darum vergangen ist; an die Stelle der Krankenheilung tritt der sakramentale Auftrag. (Diese Unterscheidung stimmt zwar überein mit der theologischen Auffasung, daß die Sakramente der Kirche an die Stelle der Wunder jener ersten Situation getreten seien; aber es scheint mir sehr zweifelhaft, ob es angesichts der Berichte der Apostelgeschichte erlaubt ist, den Auftrag zur Krankenheilung als schon für die Generation der Apostel erloschen anzusehen; doch wird die weitere Antithese der Schrift zeigen, welches Interesse der Verfasser an dieser seiner These hat.) Gegen die anglokatholische Auffassung des Apostolats, wie sie in dem Sammelwerk The Apostolic Ministry (London [1] 1946) vertreten wird, verficht Reid die These, daß Vollmacht und Auftrag immer der ganzen Kirche gegeben sind, und wenn sie besonders den „Jüngern" zugeschrieben werden, dann nicht um des willen, was sie von der übrigen Kirche unterscheidet, sondern um des willen, was sie mit der ganzen Kirche gemein haben (S. 15); aus dem vorübergehenden Auftrag an die Zwölf ist also kein ausschließendes Vorrecht eines Amtes abzuleiten; es gibt keine Form, in der sich die Zugehörigkeit zu dem Kreis der zwölf Jünger fortsetzen könnte.

Im apostolischen Zeitalter dehnt sich das „Apostolat" aus über den Kreis der Zwölf; nicht nur, daß Paulus den größten Wert darauf legt, Apostel zu sein (obschon die Merkmale von Apg. 1, 21 f. auf ihn offenbar nicht zutreffen), sondern die Bezeichnung „Apostel" wird durchaus auch für einen weiteren Kreis von Predigern des Evangeliums gebraucht. Es gibt nach den Pastoralbriefen Personen, die eine „bischöfliche" Funktion der Leitung und der Fürsorge für die Weitergabe der Überlieferung ausüben; aber das Interesse dieser Briefe ist mehr auf die persönlichen Anforderun-

gen als auf die Natur eines solchen Amtes gerichtet (S. 27).

Fast alle einzelnen Stellen, das Amt betreffend, und vor allem alle in ihrer Gesamtheit, lassen sich verschieden interpretieren, ohne daß die eine Auffassung sich der anderen gegenüber als die allein richtige durchsetzen könnte. Die neutestamentlichen Forscher sind sich eigentlich nur darin einig, daß das Material zweideutig (ambiguous) ist, und daß es nicht möglich ist, eine volle Gleichheit oder Entsprechung zwischen gegenwärtigen Ämtern der Kirche und den Ämtern der alten Christenheit zu behaupten. Man kann zwar nicht leugnen, daß man aus den Tatsachen die Meinung ablesen kann, daß die Apostel Nachfolger in ihrem apostolischen Amt bestimmt hatten, und daß darum das bischöfliche Amt als das wesentliche Amt, als die Fortsetzung des apostolischen Amtes bezeichnet werden kann (so A. M. Ramsey in „The Apostolic Ministry"); aber man kann mit dem gleichen Recht behaupten, daß der Unterschied zwischen den Aposteln (als einer einmaligen und unwiederholbaren Erscheinung) und allen „Bischöfen" ebenso groß ist wie der zwischen Christus und den Aposteln (S. 36). Die Sympathie des Verfassers gehört unverhohlen der zweiten Auffassung; die ganze Konstruktion (Apostolic Ministry) werde in die Geschichte eingehen eher als ein Denkmal der Erfindungsgabe (ingenuity) als eines gesunden Urteils (S. 40).

Die Schlußbemerkungen stellen noch einmal die klare Frage: Wenn es ein bischöfliches Amt gibt, ist dieses Amt aus der Kirche selbst erwachsen, oder hat es eine unmittelbare Beziehung zu dem göttlichen Auftrag, so daß man mit Recht sagen kann, es sei der Kirche „gegeben"? (S. 42). Die Antwort kann nur wieder eine Alternative sein: Wenn das bischöfliche Amt dargestellt wird als eine notwendige Sache, mit der die Kirche steht oder fällt, dann kann man es nur ablehnen; wenn es dargestellt (und empfohlen) wird als eine historische Tatsächlichkeit (mit allen Vorteilen und einigen Gefahren), so kann man bereit sein, es anzunehmen (S. 47). Die einzige legitime Fortsetzung des Amtes der Apostel ist die Heilige Schrift, die dauernd in der Kirche die apostolische Autorität vertritt.

Die sorgfältige Untersuchung der neutestamentlichen Aussage kann also nur zu dem Ergebnis führen, daß sich eine klare und unwiderlegliche Theorie des Amtes durchaus nicht ableiten läßt, weil alles verschieden und als Beleg für sehr entgegengesetzte Auffassungen gebraucht werden kann. Das Eingeständnis ist wertvoll, daß die Entscheidungen also nicht einfach auf dem Gebiet der Exegese getroffen und begründet werden können; und die sorgfältigste Untersuchung der „Quellen" kann also nicht hindern, daß der Verfasser die Auffassungen seiner presbyterianischen Tradition als durch die Exegese nicht widerlegbar vertritt, — so gewiß andere (anglikanische oder lutherische oder — römisch-katholische) Theologen das Gleiche von ihrer Tradition werden sagen wollen. Es scheint mir nur etwas schwierig, dann, wenn es so steht, die unter uns gegenwärtige Form der apostolischen Autorität in der Heiligen Schrift zu suchen, wo nach der eigenen wohlbegründeten Meinung des Verfassers die Fragen gerade offen bleiben.

D. Wilhelm Stählin

Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*. Chr. Kaiser Verlag München, 1956. Ganzleinen DM 14.80, brosch. DM 12.80.

Nunmehr liegt das Buch des reformierten französischen Pfarrers Jean Lasserre, eines Freundes von Dietrich Bonhoeffer, „La Guerre et l'Évangile" auch in guter, nur wenig gekürzter deutscher Übersetzung vor. Ausgehend von der Mißachtung und Bedrohung des menschlichen Lebens in der Neuzeit, weist der Verf. auf die uneinheitliche

Haltung der Kirche gegenüber dem Kriege hin. In dem für den einzelnen Christen dadurch entstehenden Zwiespalt zwischen dem Gehorsam als Christ und als Staatsbürger will L. eine Wegweisung zu geben versuchen, die auf die uneingeschränkte Gültigkeit des Liebesgebots und die entschiedene Ablehnung jeder Gewaltanwendung durch den Christen hinausläuft. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für Krieg, Kriegsdienst und Todesstrafe sind eindeutig. Bedeutsam an dem Buch von L. ist, daß der hier vertretene Pazifismus nicht humanitär oder politisch, sondern allein von der Hl. Schrift her begründet wird. Den eigentlichen Sündenfall der Kirche sieht L. mit Kierkegaard in der „konstantinischen Häresie", die die Kirche in die Abhängigkeit vom Staat brachte und sie in der mehr oder weniger eingeschränkten Bejahung des Krieges dem Evangelium Christi untreu werden ließ. Aber auch der Staat besitzt keine Autonomie, sondern ist nach L. an den Dekalog als Norm gebunden.

Lasserre entwickelt seine Gedanken in drei Abschnitten: das Liebesgebot, die Unterordnung des Christen unter den Staat und das 6. bzw. 5. Gebot. Man darf wohl sagen, daß der Verf. sich selber nichts erspart. In großer Offenheit und ständigem Bezug auf die Gegenwart geht er auf alle mit diesen Problemkreisen zusammenhängenden Fragen ein und vollzieht seine eigene Stellungnahme in kritischer Auseinandersetzung mit Luther und Calvin wie auch mit K. Barth, Cullmann, M. Dibelius, G. Dehn und vielen anderen. Dabei geht es ihm jedoch niemals um die theologische Diskussion als solche, sondern um die ökumenische Verantwortung der Kirche als ganzer (S. 30 ff. u. ö.).

Man wird sicher gegenüber der von L. vorgetragenen Schriftexegese an vielen Punkten anderer Meinung sein können. Auch sonst werden die Voraussetzungen, Urteile und Folgerungen des Verfassers auf manchen Widerspruch stoßen. Doch niemand wird in dem der ökumenischen Bewegung aufgegebenen Gespräch über Krieg und Frieden an diesem Buch vorbeigehen dürfen. Und niemand wird sich der leidenschaftlichen Entschlossenheit und dem bedingungslosen Ernst entziehen können, mit denen der Verfasser sich für die totale Herrschaft Christi über Kirche und Welt einsetzt. Kg.

Walter Delius, *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag 1954. 176 S. Großoktav. Kart. DM 9.—, Lw. DM 11.—.

Die Iroschotten haben durch ihre Eigenart, insbesondere durch ihre Bußformen und ihren legalistischen Biblizismus der katholischen Kirche einige bemerkenswerte Eigentümlichkeiten eingeprägt und insofern auch ökumenische Bedeutung gewonnen. So ist es dankenswert, daß W. Delius uns jetzt eine außerordentlich stoffreiche, dadurch freilich auch etwas trockene Geschichte dieser Kirche in ihrer entscheidenden Frühzeit vorlegt, die uns sehr fehlte. Sie geht auch auf das Wirken der irischen Mönche und Theologen (Columban, Johannes Eriugena) auf dem Festlande ein und auf die Auseinandersetzung der irischen Kirche mit der römischen, leider ohne die Züge noch einmal zusammenfassend darzustellen, die sie der römischen Kirche für immer übermittelt hat. K. D. Schmidt

Heuer, Hans, *Gemeinschaft der Heiligen*. Ein ökumenisches Brevier. Rufer-Verlag, Gütersloh 1955. 160 S. DM 3.90.

Das hübsch ausgestattete Büchlein weckt mit seinem Untertitel die Erwartung, daß hier eine Sammlung von Gebeten dargeboten wird, die der Sache der Ökumene gelten. Das ist in keiner Weise der Fall. Ökumenisch ist das Brevier insofern, als Betrach-

tungen und Gebete in der Tat Zeugen aus allen Zeiten und allen christlichen Kirchen sprechen lassen. Aber sogar Betrachtung und Gebet zu Pfingsten sprechen nicht von der Kirche. Das ist selbst für ein Büchlein, das der persönlichen Andacht dienen soll, übrigens auch wirklich dienen kann, ein beklagenswerter Mangel. M.

Heinz Renkewitz, *Allianz und Ökumene*. Der Beitrag der Allianz zur ökumenischen Bewegung. Anker-Verlag Frankfurt a. M. 1956. 24 S. Geheftet DM 1.20.

Die Schrift enthält einen Vortrag, den der Verfasser, Leiter der Evang. Akademie in Arnoldshain, auf einer ökumenischen Tagung gehalten hat. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Ökumene als einem Rat von Kirchen und der Allianz als einem „Bruderbund von wahrhaft gläubigen Jüngern Christi" werden knapp und klar herausgearbeitet, um zu verdeutlichen, wie eng beide Bewegungen letztlich miteinander verbunden und darum sich gegenseitig zu ergänzen berufen sind. Es wäre zu begrüßen, wenn das hier verheißungsvoll begonnene Gespräch auf breiterer Basis fortgesetzt würde. Kg.

Mitteilung des Herausgebers

Unseren Lesern zur Kenntnis, daß in der Nachfolge unseres unvergeßlichen D. Menn Herr Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger die Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau, die er ja schon aushilfsweise für die letzte Nummer durchgeführt hat, endgültig übernimmt.

Wir sind dankbar, daß in ihm die Verbindung unserer Zeitschrift mit der Arbeit der Ökumenischen Centrale, deren Leiter er ist, fortgeführt wird, und hoffen, daß unter seiner Schriftleitung unsere Zeitschrift in wachsendem Maße für die Sache, um die es uns geht, Frucht trägt. Der Herausgeber

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. D. Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Münster i. W., Breul 40, Hamannstift / Bischof Lesslie Newbigin, Tallakulam, Madurai, Südindien / Fräulein Else Müller, Nürnberg, Hummelsteiner Weg 100 / Pastor Kurt Schmidt-Clausen, Wunstorf/Hann., Stiftsstraße 9 a.

Ökumenischer Tagungskalender

5.—9. Juli:	Ökumen. Rat, Studienabteilung. Konsultation f. d. Bibelstudium über die Herrschaft Christi	Arnoldshain/Deutschland
9.—14. Juli:	Ökumen. Rat, Studienabteilung. Konferenz über „Verantwortliche Gesellschaft in nationalen und internationalen Angelegenheiten".	Arnoldshain/Deutschland
15.—18. Juli:	Ökumen. Rat, Studienabteilung, Konsultation über die theologische Ausbildung.	Arnoldshain/Deutschland
17.—18. Juli:	Ökumen. Rat, Studienabteilung, Ausschuß für die Frage des Proselytismus.	Anoldshain/Deutschland
19.—23. Juli:	Ökumen. Rat, Konferenzen der Arbeitsausschüsse der Referate der Studienabteilung und der Abteilung für Ökumenische Aktivität.	Herrenalb/Deutschland
21.—23. Juli:	Verbindungsausschuß des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates der Kirchen.	Herrenalb/Deutschland
22.—25. Juli:	Exekutivausschuß der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten.	Herrenalb/Deutschland
26.—28. Juli:	Ökumen. Rat, Exekutivausschuß.	Wien
28.7.—5. Aug.:	Ökumen. Rat, Zentralausschuß.	Matrahaza b. Budapest
7.—11. Aug.:	Reformierter Weltbund, Exekutivausschuß.	Prag
20.—28. Aug.:	Luth. Weltbund, Kommission für Theologie.	Göteborg/Schweden
24.—31. Aug.:	Ökumen. Rat, Glaube und Kirchenverfassung, Tagung der Europ. Sektion der Theol. Kommission über „Christus und die Kirche".	Oxford/England
28.—31. Aug.:	Ökumen. Rat, Glaube und Kirchenverfassung, Tagung der Europ. Sektion der Theol. Kommission über „Tradition und Traditionen".	Kopenhagen
12.—19. Sept.:	Ökumen. Rat/Intern. Missionsrat, Konferenz über „Die christliche Überzeugung und Einstellung in bezug auf das jüdische Volk".	Bossey/Schweiz
28. 9.—3. Okt.:	Versammlung der Internationalen Konvention der Kirche der Jünger Christi (Disciples of Christ).	Des Moines, Iowa/USA
13.—15. Nov.:	Arbeitstagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben.	Arnoldshain/Deutschland

Die große Nachfrage

aus allen Kontinenten hält an nach der

Karte der Religionen und evang. Missionen der Erde

Herausgegeben von Prof. D. Martin Schlunk und Dr. Horst Quiring, in Verbindung mit international bekannten missionswissenschaftlichen Fachleuten

11 Farbstufen Format 72 × 112 cm, gefalzt in Umschlag DM 7,80, auf Leinen aufgezogen mit zwei Stäben DM 17,80

Dazu 17 Diapositive, mehrfarbig, Serie zu DM 25,50

Was die Karte bietet: Die vergriffene erste Auflage dieser Karte, die unter dem Titel Religions- und Missionskarte der Erde 1951 erschien, ist durch diese zweite Auflage überholt. Die vorliegende Karte bringt die neuesten Zahlen und Statistiken unter Verwendung besserer graphischer Methoden. Der veränderten Weltlage wurde Rechnung getragen, indem auch der Säkularismus, wo er massiert auftritt, angedeutet wurde. Besondere Berücksichtigung fanden die evangelischen Missionen und die aus ihrer Arbeit erwachsenen jungen Kirchen. Durch besondere farbige Statistiken sind die Angaben über einzelne wichtige Gebiete Junger Kirchen verdeutlicht. Das religiös so bedeutsame, durch den Maßstab allerdings unscheinbare Land Indien ist in einer Vergrößerung nochmals gezeigt, und hier konnte auf die differenzierte Struktur näher eingegangen werden. Der römisch-katholische Anteil an der Weltmission ist in seinen bedeutsamen Gebieten gekennzeichnet, ebenso der Anteil der orthodoxen Kirchen.

Wer die Karte braucht: Das Wagnis und die Schwierigkeit, eine solche Karte herauszugeben, sind groß, und so ist sie die zur Zeit einzige Karte dieser Art in der ganzen Welt geblieben. Sie wird gebraucht zur schnelleren Unterrichtung über die Welt der Religionen, Kirchen und Missionen, für Schriftleitungen und Dozenten, zum Unterricht der Jugend in Kirche, Schule und Haus. Sie hängt aus bei vielen Missionaren, Pfarrern und Predigern, bei missionarisch und ökumenisch interessierten Laien und in den Räumen der kirchlichen Werke und hilft, den Sinn für die weltweite Gemeinde Christi unter allen Völkern zu vertiefen. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß trotz des erfreulichen Wachstums der Christenheit, nur ein knappes Drittel der Welt Christen sind, und daß die Mission immer noch am Anfang ihrer Arbeit steht.
Die gefalzte Karte ermöglicht, sie auch auf Reisen und bei Vorträgen mitzunehmen. Die aufgezogene Karte eignet sich besonders gut für den Unterricht.

EVANG. MISSIONSVERLAG G.M.B.H. STUTTGART S

Neues Kleinschrifttum

erscheint am 1. August

Zeitnah, spannend, weltweit

Von fernen Ufern

Nr. 41: A-on in Surinam. Eine Erzählung aus Guayana.
Von Elisabeth Oehler-Heimerdinger.

Nr. 42: Wie ich den Dagomba die Weihnachtsgeschichte erzählte. Erlebtes aus Westafrika.
Von Hans Huppenbauer.

Nr. 43: Friedensbote im Sturm. Das Leben Alfred Sakers in Kamerun.
Von Wilhelm Häberle.

Nr. 44: Licht im Urwald. Zwei Erzählungen aus Zentralafrika von Felix Faure. Aus dem Französischen übersetzt.

Jedes Heft 16 Seiten mit Umschlag in Kupfertiefdruck 50 Pfg.
Für Jugend und Erwachsene

Unsere geistlichen Ahnen

Nr. 29: Christian Gottlob Barth. Liederdichter und Freund der Jugend.
Von Karl Frohnmeyer.

Nr. 30: Hugo Hahn. Bahnbrecher der Hereromission und Ahnherr eines Pfarrergeschlechts.
Von Erik Thomson.

Nr. 31: Elise Averdieck. Diakonisse und Lehrerin.
Von Sophie Schweikhardt.

Nr. 32: Florence Nightingale. Die Dame mit der Lampe.
Von Maria Heinsius.

Jedes Heft 16 Seiten mit zweifarb. Titelbild 30 Pfg.
Für Jugend und Erwachsene

Auf den Straßen der Welt

Nr. 33: Das Buch, das stark macht. Wie eine Bibelübersetzung entsteht.
Von Adolf Vielhauer.

Nr. 34: Unter Lama und Lumpen in Tibet. Die Tibetreise von Susi und Petrus Rijnhart, nacherzählt von Friedemann Schäfer.

Nr. 35: Revolution der Herzen. Aus dem Südindischen Tagebuch von Lesslie Newbigin. übersetzt von Adolf Kölle.

Nr. 36: Kasuka, der Kleine vom Kongo.
Von C. H. Sayre. Aus dem Englischen übersetzt.

Jedes Heft 16 Seiten mit zweifarb. Titelbild 30 Pfg.
Für Jugend und Erwachsene

Lesebogen aus der Mission

Nr. 37: Am Wasser der schwarzen Kobra. Eine Erzählung von der Goldküste.
Von Walter Ringwald.

Nr. 38: Ein Schiffbruch. Wie Hansine Fogdal zu den Eskimos kam.
Von Joachim Lehmann.

Jedes Heft 8 Seiten mit zweifarb. Umschlag 20 Pfg.
Für Kinder von 6—12 Jahren

Erzählheftabonnement. Die jährlich im Sommer neu erscheinenden Hefte dieser vier Reihen kosten im Abonnement statt insgesamt 4.80 DM nur 4.20 DM.

Ferner soeben erschienen: **Neues Indien**

Missionsbildheft 4

Ein Bildbericht von Alfred Dilger und Christian Schuler, 32 Seiten mit 43 Bildern.
Geh. 1.20 DM, Pappband 2.20 DM.

EVANG. MISSIONSVERLAG G.M.B.H. STUTTGART-S